

بِحَسْبِ حُجَّتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَيْ تَبْدُو  
اللَّهُ إِلَهُ الْمُرْتَضَى وَمَهْدِي الزَّمَانِ

مَنْ مَنَ قَدْ طَبَعَ هَذَا الْكَلَامَ يَجْمَعُ الْفَوَائِدَ الْحَاوِي عَلَى الْفَوَائِدِ

الْحِكْمَةُ الْمُرْتَضَى  
سِرِّ الْعَفْوَ النَّفْعِ

وَقَدْ طَبَعَ وَكَيْفَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَقْتَرِ اللَّهُ الصَّامِدُ لَا يَحْدُثُ فِيهِ التَّحَرُّ

مَكْتَبَةُ اِمْدَادِ تِلْمِزِ ٠ مِلَتَانِ  
پاکستان

بِحَسْبِ حُجَّتِهِ ۖ وَاللَّهُ بِتَدْوِينِهِ  
خَبِيرٌ ۝ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ  
وَلَهُ يَوْمَ الدِّينِ أَكْثَرُ ۝

مَحْرُومٌ فَقَدْ اطْمَعْنَا بِهَذَا الْكَلَامِ الْجَمِيعِ لِلْفَوَائِدِ الْعَاوِي عَلَى الْفَوَائِدِ الْعَوِي

الْحَقُّ الْمُبِينُ  
مِثْلُ  
سِرِّ الْعَفْوَ النَّفْعُ الْكُلُّ

وَقَدْ تَوَلَّيْتُ تَكْمِيلَهُ عَلَى أَهْلِ الْفَقْرِ وَاللَّهِ الْعَظِيمِ الْوَاحِدِ الْغَنِيِّ الْكَافِي

مکتبہ امدادیہ ۰ ملتان  
پاکستان





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حاشية لرمضان الحدي على شرح العقائد

الحمد لله الذي توحد بالعظمة والكبرياء، ونفساً بالوحدة والعزوبة، وعجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء، وتحيات في يده الوهية، آله  
الاذكية، والصلاة على سيدنا محمد خير السبل وخير الانبياء، ورفعنا  
جلالته الى السماء، وعلى آله الاتقياء الكرام، واصحابه الامقياء  
العظام، وبعد فيقول العبد الذي الى ربه الغنى ومخلين من  
الغننى، غفر الله له ولوالديه، واحسن الوهماء واليه، لما امر به من  
المشهور بشرح العقائد كالآتي والدرر، سائر في الاقاف من خمس  
والقمر، دائر بين ارباب البصائر والنظر، وجين الالفاظ والمباني،  
بانق النقاوى والمعاني، للشيخ الاعظم العلامة استاذ علمه العالم  
برهان الشريعة والمحقق والدين، افضل المتأخرين سلطان المتبحرين،  
مولانا سعد الملة والدين، اعلى الله درجته في عليين، اردت ان اخرج له  
شراحاً مزيرو عن وجنة تراكيبه صعبه، كاشفاً عن وجهه معانيه منقبة،  
مغنياً عن بقية الشروح في الايضاح، اغناء الصبح عن المصباح  
فاكباً عن الابعاز الغل، والاطناب المل، معسكراً قول الرسول عليه السلام  
خير الكلام ما قل ودل، بتوفيق الله وعنايته، واسأله ان يجعل الخواص





ولم يهيم به غيره ايضا الرحمن الرحيم مختلف مشتهر من لوجه والرحمن  
من ابية اللبقة وفي الرحيم مبالغة ايضا لان صلات ابلغ من فعل  
لان زيادة البناء يدل على زيادة القوة كافي قطع وقطع وتخصيص التسمية  
بهذه الاسماء ليعلم العارف انه المستحق لان يستعان به في جميع الامور  
وهو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها ما اجلها واجلها جليلها  
وحقيرها فتوجه بشر اشره الى جناب القدس ويقس له جميل التوفيق  
ويشتغل سره بذكره والا سقلا ديه عن غيره ويومر على الصفة والعامل  
في الصفة هو العامل في الموصوف وقال الاغفش العامل فيها مغشوى وهو  
كونها تعبا ويموز ضبها على اضمار اعنى ورفها على تقدير هو المحدث لله  
اردف التسمية بالتمهيد في مفتتح الكلام ما اقتضاه لآورد في الاخبار ومتابعة  
لكلام الملك الجبار واداء لبعض حقوق استغفرته من خروبه واوصان  
التي من جعلتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الشان وقد يدل بلا م  
التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس للستازم لا اختصاص  
الحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لا ادعاء كما هو من ص  
اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عند من يوجب لها مد الى  
العباد لكن لما كان الاقدار والفكرين من الله تعالى كان الحامد  
كلها مختصة لله تعالى ادعاء معنى الهم بكل الجلالة لا يشركه فيه على  
الحقيقة سواها لانه للنعم بالذات والمكانة على الاطلاق فان قيل قولنا  
الهم لله اخبار عن ثبوت جميع الحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور  
الهم منا حق يلزم ان نكون حامدين به قلنا بان الاخبار عن ثبوت جميع  
اذ هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فعل هذا التقدير كذا  
من الحامدين وانما ترك العطف لئلا يشعرا بالجملة فيفضل بالتسوية لان  
النفس وود في حق الهم ايضا لقوله عليه الصلوة والسلام كل همزى بال  
لم يزل فيه بالهم لله فهو اجزم ورفى لا ابتداء وغيره لله والله متعلقة  
لحسن وف اي واجب او ثابت واجله المنصب على انه مصدر فعل محذوف  
اي احمد الهم وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد ويشتمل له دون  
تجدده وحدوثه وهو من المبادر التي تنصب بالفعال مفعلة لا يكاد

له القول لا يخفى ان ليس له  
بالهم لله هذا اللفظ خاصة  
بل ما يؤدي معناه والا  
لم يكن للبتد في حمد الله  
وفيه مبتدأ بالهم لله محذوف  
مع ان خلاف المقرر  
عند الكل على اناء محذوف  
اختلاف الروايات فوجه  
الجمع ان عمل في كل ما على  
اظهار صفات الكمال ١٧  
(عبد الحكيم)  
له ولما لا ابتداء في  
المحدثين العرفي وهو  
ذكر الشئ قبل للقصور  
وهذا امر مستبعد يمكن  
الابتداء بهذا الصنيع  
متعددة من التسمية  
والفريد وغيره ما هو الفاضل  
قد يحقق في ضمن الابتداء  
الحقيقة وقد يحقق في ضمن  
الابتداء الاضائي ١٧  
(عبد الحكيم)

يستعمل معها الفعل كشكره وكفراً أى اشكركم وكفركم ومنها سبحانه أى  
اسم سبحانه ومعاد الله أى اخوذ معاد الله وهو بذكر الدال باتباع  
الدال اللام وبضم اللام تنزيلاً لهما من حيث الهمما يستعملان في كلمة  
واحدة وهو بضم الدال على انضمام اعنى المتوحد بجلال ذاته وكما  
صفته ضمن المظنة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات  
والوحدية والجلال والتقدس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال الباعية  
الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله مستهل الشيء اوله يعنى اذا كان  
اول المظنة على وجه يشعر بالتظهير الى المقاصد كانت تلك المظنة فائقة  
على المظنة الغير المشتملة على ذلك فعل هذا الا يكون بضم الله برفعة الاسم لال  
ومعنى كون الله تعالى متوحد بجلال ذاته وكما صفاته انهما لا يوجدان  
في غيره تعالى لان صفاته تعالى قهرية ولطيفة سليبة وثبوتية قديمة  
وصفات غيره من المخلوقات حادثه فيكون الله تعالى متوحد بجلال ذاته  
وكما صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته  
بخلاف وحدته غيره المستفاد منه الجلال مصدر يحتمل ان يكون في معناه  
فيكون اضافة لجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى  
اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكورة من قبيل اضافة الصفة  
الى الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته الجلية وكذا قوله وكما  
صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة بمعنى اللام  
واما بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف  
فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما الصفة  
القهرية او الصفة السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسماً ولا جسماً نياً  
والامر بما ولا عرضاً ولا مقهراً ولا متبعضاً وغير ذلك من السلوب والمراد  
بكمال صفاته اما صفة لطيفة او صفة ثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة  
وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لا تصف باضدادها كالجهل والعجن  
والموت وهى نقائص ولكن التالى ظاهر الاستحالة لانها من امارات الخدوش  
فلا تصف بها فان قيل لا يجوز اضافة الذات الى الضمير الذى يعود  
الى الله تعالى في قوله بجلال ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته

له اعلو ان الهمما  
ويصل معنى المتوحد اليه  
والمراد بجلال نظير لغو  
سواء كان اللفظ  
لفظي تكثيرية عبارة  
الجملة او لا الصاق متوحد  
من وصلت الشيء اذا  
بطلت بغيره وانما الظاهر  
لان لا يحتاج الى التعليل الذي  
يخرج الى حين الملازمة  
لان معنى المتوحد المتعدد  
بالله لا يتلوه ولا استقلال  
عن جلاله بل هو بعبارة  
على استقلال وقهرية بمعنى  
المتوحد بجلال الذات لتفرد  
بجلال الذات بمعنى عدم  
شركة الغير في استقلاله  
من غير الحاجة الى ضرورة  
بدون صنع او اكمال  
وان امكن اعتدله لانه  
خلاف الاستعمال المتعارف  
ولا يقصد فيه كمال  
والعمله من خلية الغير  
في ثبوت الواحد بالذات  
بل مجرد الاستقلال بان  
امكن اعتبارهما أيضاً ١٢  
(عبد الكريم)

غير نفسه لان المضاف غير المضاف اليه قلنا المضاف هو دالى لفظة الله  
تعالى لا الى اسماءه فاذل يجوز ان يكون ذاته فيها اسمه المقدس في دعوت  
المكبروت) من قدس في الارض اذا ذهب فيها وابدو يقال قدس اذا  
طهر لان مطهر الشيء مبدؤه من الاقدار والتقدس الطهارة والتقدس  
التطهير وذلك في حق العبد تنزيهه لا فعله عن كد ورياء الشهوات المقدس  
في اللغة هو المكان الذي يطهر فيه الدعوت جميع نعمت وهو صفة قائمة  
بأكبر معموله بالواطة على منعوته النعت وصف الشيء بما فيه من الحسن  
ولا يقال في وصف الشيء بما فيه من الذم مكنى اقل لعل للغة والقر بينه  
وبين الصفة ان النعت لا بد ان يكون معمولاً على منعوته بالملاحظة بخلاف  
الصفة فلهما ان بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقاً ان كل نعت صفة بخلاف  
العكس: وقوله المكبروت والظهور بمعنى واحد وهو العظمة فيكون فيه  
شيئاً من المباغة للدالة عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام عبارة عن  
الصفات كما ان الاموت عبارة عن الذات فلاضافة في دعوت الهيروت  
اضافة السمي الى اسمه اذا حصلت على معناها الاصطلاحي ويجوز ان يكون  
من جبر الفقيه اذا غنى ويجوز ان يكون من جبره على كذا انكره على ما  
اراده (عن شوايب النقص) متعلق بالمقدس جميع شأبه وهي الخاطلة  
(وسمائه) اي علامات النقص (والصلوة) بالرفع عطف على المحمدية وصف  
الصلوة على عمن علي الصلوة والسلام اللهم عظمه في الدنيا باعلاء كرامه  
واظهار دعوته وابقاء شريعته والاكسء شفعه في امته وضاحف لوجه  
ومثوبته: والصلوة مختصة بالرسول ولا يقال على غيره الا على سبيل تشبيه  
كما يقال والصلوة على عمن وآله: والصلوة صلة من صل اذا دعا كالزكوة  
من زكى ككتبنا بالواو على لفظ المفعول وهو ضد الرقيق والعرب بفتحون  
الالف الى الواو وانما سمي الفعل المخصوص بها لاشتقائه على الدلو وقيل  
لصل صل صلوا الصلوة لان الصل يفعله في الر كوع وهو دء واشهر  
هذا اللفظ في المعنى الثاني وعد مر اشتهاؤه في الاول وانما سمي الداعي  
مصلياً تشبيهاً له في تشعبه بالرا كع والساجد (على نبيه) والنبي بالهمزة  
مجدد البعض على وزن فاعيل مفعول بكسر العين بعضه عن امتثال

له قوله كتبنا بالواو  
فيمنظر لان كتب لفظ  
الصلوة والزكوة بالواو  
ليس على الحلاق بل على  
رسم المصنف العثماني  
وصى عنه ربه الغنى  
وفي غير ذلك لا ألف  
كما قل العاصم في حديثه  
على القامضي والصلوة  
بالالف قالوا وليس  
بحسن وصحة المصنف  
ولا تقومجة لاداءها  
صلوة بفتح الهمزة  
السكون اذ قلنا صا  
يسحق قلب الواو الفا  
كما علم في محله  
(لمصححه)

وقيل فصل بعض مفضل بنغ العيين اي النبي انباء الله تعالى بالايمان  
 وكلا المصنفين صهيان لان النبي مخبر عن الله وغيره لان الله تعالى اخبره  
 بالايمان والاكثر من على انه غير مهود من النبوة وهي الارتفاع لانه  
 مشرف على جميع الخلائق ويقال انباء هو الطريق الواضح يعني بذلك لانه  
 طريق الحق الى الله تعالى والفرق بين النبي والرسول ان الرسول ارسل  
 الى الخلق بالرسال جبرائيل عليه السلام اليه حيانا وما ورثه شفعا ما والنبي  
 الذي يكون نبوة الهاما او مناما وكل رسول نبى وكل نبى ليس برسول  
 ومن هذا قال النبي عليه السلام من ادعى اني نبي لم يزل ولم يزل كرسى  
 بنو اسرائيل (عجل المويدي) عجل عطف بيان من النبي لان النبي اسمه عام  
 يشمل الكل فبين بقوله عجل عليه الصلوة والسلام ومعناه المبلغ في كونه محمدا  
 لان التخصيص للباقة والتكثير وهو الذي حدثت عقائد اهل الفساق واقراله  
 واحواله واخلاقه (رسا طح حجة) من اضافة الصفة الى الموصوف اي  
 الحجة الظاهرة (وواضح بيناته) جمع بينه وهي فيعلة من البيان لانها  
 دالة واخوة يظهر بها الحق من الباطل وقيل هي فيعلة من البين اذ بها  
 يقع الفصل بين الصادق والكاذب (وعلى آله واصحابه) آله  
 معطوف على عجل والا لايستعمل الا في الاشرف والامل يستعمل  
 في الاشرف وغيره ما يقال اهل بيت رسول الله كاقيل والصلوة على عجل  
 عليه الصلوة والسلام واهل بيته ويقال اهل الجواز ولا يقال آله الجواز فان  
 قيل كيف قال الله تعالى آل فرعون اشد العذاب والشر لا يصح في الكفار  
 قلنا الشر في الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة + اختلف  
 العلماء في الف آي قال بعضهم اصله اهل بيته تين قلت الثانية الف السكونها  
 وانتفع ما قبلها كما في آدم اصله آدم بيته تين وقال بعضهم انها منقلبة  
 عن واو اصله اول من آل يؤل لا طلائع يؤل الى اهلته ثم قلت الواو  
 الف الفرعها وانتفع ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء  
 اصله اهل لا ر، تصغيره اهيل قلت الهاء منة لتقارب حرفها كما قلت  
 الهمزة ما في قولهم مراق اصله اراق + اصحاب جمع محب والمحب جمع  
 صاحب من محب محبة بالضم ومحاباة بالفتح (مدارة طريق الحق وحياته)

له قوله الحمد لله الذي  
 منكره لان شيعته اما  
 ان يكون مضافا الى  
 كذا التقديرين فاما ان يكون  
 إضافة الساطع الى جمع بعض  
 من اضافة الصفة الى  
 موصوفها فله تقدير يكون  
 المضاف الى الله تعالى  
 انما من اضافة الصفة الى  
 الهمزة المضافة الى  
 من بين جميع الله تعالى  
 اي المضاف الى الله تعالى  
 صدق الايمان فان الحجة  
 انما يقال باعتبار الصفة على  
 المضمون في قوله الجمع يحججه  
 الساطع يدل على ان الجمع  
 للمضمر في الاستغراق  
 على ما تقر في الاصول والوكاد  
 غير نبوة في الاصول والوكاد  
 يمكن عينه في الاصول  
 من جميع محله تعالى  
 او جميع لفظ الساطع لكن  
 عبارة الحاشي ناطقة بالتحديد  
 الاول اعني كوز النور واما  
 لان الاستغناء وإضافة الساطع  
 الى الجمع من حيث قال  
 فيفيد آية تين وما قبل  
 ان آيات تينها  
 (عبد الحكيم)



مداخلة مع ما دای الدالین الحق القایب الذی لا یسوق انکاره بعملاعیان  
الثابتة والافعال الصامدة والاعمال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت  
ومنه ثوب محقق لحکم النسخ وحياته بنصره لما جمع علمه ومهمن الهامة  
بکسر اللام ای حافظ طریق الحق (وبطل) ای بعد الحمد لله والصلوة  
على رسوله (فان مبني علم الشرائع والاحکام) دخلت الفاء بعد جحد  
لفظة اما قبل بعد، والشرائع جمع شريعة وهي ما شرع الله تعالى  
لعبادته من الدين وفروعه والاحکام جمع الحكم وهو الاشراف بالشي  
غواجز والفساد والحل والحسنة وانما قال مبني علم الشرائع والاحکام  
هو علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية خمسة الكلام والتشديد  
والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات  
اما التفسير فظان البعث فيه من احوال كلام الله تعالى متفرع على  
ذاته تعالى واما الحديث فلان البعث فيه عن اقوال النبی علیه السلام  
وافعاله متفرع على معرفة النبی علیه السلام المتوقعة من هذا العلم واما  
اصول الفقه فلان البعث فيها عن الادلة السمعية التي هي الكتاب والسنة  
والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحکام فهي راجعة الى الكتاب  
واما الفقه فمبني على اصوله (واساس قواعد عقائد اسلام جمع قائل وهي  
الاساس صفة غالبية من القواعد بمعنى الثبات والصفة الغالبة تنكر بلا  
موصوف كالنظية والذبيحة) هو علم التوحيد والصفات الموسوم  
بالكلام الموسوم بصفة علم اسم مفعول من وصمه به وموصية انما  
اثره بسمه وكى، وقوله علم التوحيد والصفات اشارة الى ان موضوع  
علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته والمبادئ من العقائد التي لا تتبدل دون  
العمل (التي عن غيايب الشكوك وظلمات الامور) المبني بصفة بعد  
صفة واللام في ظلمات تضمن وقد يكون باسكان الامر تخفيفا وفي لغة  
اخرى يقع اللام وانما قال غيايب الشكوك وظلمات الامور ولم يقل  
ظلمات الشكوك وغيايب الامور لان الغيايب جمع غيب وهي الظلمات  
الشديدة والشكوك ايضا شديدة بالنسبة الى الهم لعدم زوالها بل لا تل  
بالقطعية بخلاف الهم وهذا المرعكس الامس قوله انفي عن غيايب

له من الظروف لغوية  
لذا قطعت عن الاضافة  
كافي وان في بنيت على  
الضم كذا في بعض النسخ  
لله وجه تحصيل المنصب  
بالشك على ان الشك على  
الهم اذا شك اقرب  
من العلم لسوى الطريق  
يجوز ان الهمزة مؤلفا  
المرجوح  
(عبد الحكيم)

الشكوك والظلمات الا وما امر الحكمة الى هناك الحاجة يعني ان فائدة الحاجة  
 عن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف العائدين لقدرة يحصل  
 علم الكلام على الوجوه التي تطلع كلام العائدين بالحكمة وعن ظلمات  
 الا وما امر الواردة عليه من طرف الشوقين بوسم وان الوضع والحاجة  
 اليه يعلم بان مأمية يعني هو علم بالحكمة عن ذات الله تعالى وصفاته  
 من شأنه الا قد اراد على الثبوت العقائد الدينية بالحكمة ووضع الشهد وان  
 المختص السمي بالعقائد الاسلامي الاسلام ما يطهر به معنى به الحج الذي  
 يكسب فيه ومظهر الجلاء لانه مملوك قد به ومظهر البناء الجليل الذي يقدر  
 به البناء العظيم اي الكبير (قدوة علماء الاسلام محمد الملة والدين)  
 بالدين والشريعة والملة والناموس مقدسة بالذات ومتغير بالاعتبار  
 الى الطريق المخصوصة الفاتحة بالثبوت عليه السلام يعني من حيث الانقياد  
 له ديناً ومن حيث يرد ما للوردون المنتطشون الى زلال نيل الكمال شرعاً  
 وشريعة ومن حيث يبدل ويكسب ويجمع عليها الناس للقبول مصلحة  
 من الاملاء او من اصل بمعنى اجتمع ومن حيث ياتي بها ملك اسمها موس  
 ناموساً (عمر النبي صلى الله عليه وسلم في دار الاسلام يشتمل من هذا الفن  
 على غرار الفرائد) قوله يشتمل خبر ان الفرس جمع غرة وهي بياض كاشف  
 في جهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها في هذا المقام كل واحد معروف  
 والفرائد الدار الكبار جمع فريدة وهي متفرقة في الصدق ولازمها  
 الكبير فالكبار والمراد بالثقافية الشان التي اطلعوا عليها بقوة الافكار  
 الخائفة في لطائف علم الكلام كالحمار في السعة والاشتها سار او كماء  
 الحمار في الكثرة وعدم التناهي اوسببية الحيوة مطلقاً (ورد في الفوائد) جمل  
 وهو المؤلف الكبير الشان الصان الفرائد جمع فائدة اي القولات التي كالدر  
 في النفس وسيل الطبع وعلو الطبقة (في ضمن فصول) اي في ضمن الفاظ لا في  
 ضمن لفظ الفصل؛ والفصل عبارة عن انفكاك كلام من كلام آخر مما ان يكون  
 لفظ الفصل لا من الذين قواعد واصل قوله هي اي الفصول والمراد من  
 الذين هو من الاسلام؛ والاصول جمع اصل وهو ما يتبين عليه غيره فيشتمل لافضل  
 هذا الفن ايضاً ومواعم من القواعد اي المسائل الكلية التي يفتى عليها احكام

له العلم والادب السلام  
 كبر الخلق معيت الجنة  
 فان كان له يسكنون من  
 الاوقات اولاً فمما لم يكون  
 بالسلام على مذهب القديس  
 يكون لفظ السلام ومنه  
 اولاً السلام من اسماء  
 الله تعالى انصب الجنة  
 اليه تشريراً كما يقال  
 بيت الله المسجد المحرم  
 فيشتمل لفظ السلام  
 صفة مشبهة  
 (عبد الحكيم)

جزئياتها يعرف منها الحكماء كقولنا كل حكم منكس يجب توكيده  
 ويعتدل أن يراد من الأصول القواعد الكلية فلفظ أصول على قواص  
 عطف تفسير ويعقل أن يراد ما هو الكثير الراجح أعز من أن يكون الأصول  
 الكلية والجزئية وعلى هذا عطف أصول على قواعد عطف عام على خاص  
 وإثناء خصوصاً معطوف على غرض وعلى في ضمن فصوله وأثناء الشيء  
 وسط النصوص جمع نص من نصصت الشيء أى، فوعته ونصصت الدنيا  
 استخرجت منها التكليف سيرها الفرق سيرها المتعاد والمراد منها الآيات  
 والأحكام (هى) أى النصوص (التيقين جواهر ونصوص) واليقين  
 اتقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه نظراً واستدلالاً ولذلك لا يوصف به  
 علم القديم وعلم الضرورى إذ لا يقال يقين أن السماء فوق رمع غاية  
 من التيقن والتهديب قوله مع متعلق يشمل الغاية ما يأتي إليه الشيء  
 من حيث يتهدى التيقن والتهديب لغو واصطلاحاً اختصاراً القطع مع  
 وضوح المعنى وفي وصف مؤلفه بأنه منقر سهل المتخذ تعريض بأنه  
 لا يطول فيه ولا مشو ولا تقصير ونهاية من حسن التنظيم والترتيب  
 والتنظيم من النظم وهذا الجمع يقال نظمته التولوا إذ اجتمعت بالمراد منها  
 تأليف الفاعل متبعية للعنى متناسبة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل  
 والترتيب جعل كل شئ في مرتبته أى في منزلته أى هذا المختصر جامع  
 العموم مسائل هذا الفن مقبول الترتيب والنظام مستحسن عن النظم  
 والعوام فإذا كان كذلك (تحاولت) أى شغعت (أن أشرحه شرحاً  
 مفصول حاولت أى أكشف من شرح الغوامض إذا فسدت فهداه  
 أشف لا فيه فيه وهو القطع بالمراد (بفصل) صفة شجراً (بجلاء)  
 التفصيل التبيين ويقابله الإجمال (ويبين معضلاته جميعاً) أى  
 للتشدد للخلق (ويشر مطوياته) النشر البسط (ويظهر مكنوناته)  
 أى مستودعاته (مع توجيه الكلام) متعلق بأن أشرحه الكلام أى كلام  
 صاحب المتن (في تقيمه وتنبيه على الرام) أى المطلب وتنبيه معطوف  
 على توجيه أى التنبيه على الرام على وجه التوضيح والتنوين في تقيمه  
 وتوضيح وتقرير عوض عن اللصاف إليه أى في تنقيح الكلام وتوضيح

له قول نصوص الخ  
 اللفظ الذى قطعه ذلك  
 على اللغة للغة ودة منها  
 وتاء اللفظ بأقبل الدلالة  
 اليقين أى التيقن يعنى  
 السائل للتيقن جواهر  
 وفصوص ١٢  
 كله بالفاء مشددة إلى أن  
 ما بعد سبب حلقه ١٣

اللام وتقرر السائل في توهم وتحقيق المسائل (المسائل هي  
 اقتضاها من حيث يسئل منها ويطلب بالدليل رغب تقرير وقد اتفق  
 على ذلك) الغيب ان يفعل فعلا حينما بعد حين التدقيق هو اثبات دليل  
 للسئلة بدليل آخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بالدليل قبل التدقيق  
 تبين حقائق الاشياء على وجه الدقة وفي ذلك التدقيق بعد التحقيق  
 ترقى لطيف (آخره) اي تذهب الكلام فيما يقصد من المسائل  
 (وتفسير المقاصد) مبالغة التفسير وهو كشف ما غطى فيه ادب كشف  
 الاشياء في (بعد فهم) اي بطر وتكفي للفوائد مع تجريد اي  
 تجريد عن الحشو والتجريد فكثير الفضل لاذ ليس بمتعدد كما يقال جردته  
 اي اخرجته وفشرتها فهو مجرد اي خرج رطبا وما كشف للقال عن الاطالة  
 والاملال) وهي كناية عن الاعراض الكثر ما بين الخاصرة الى الضلع  
 وطوى فلان عن كثره اذا قطع وطويت كثر عن الامور اذا اضرته  
 وسرته وللقال مفعول من القول لم يفت القول وفي الصحاح قال يقولون وقال  
 ومقالا وما يفتي مكان القول وزمانه فيوزان يكون مفعلا بمعنى المصدر على  
 ايراد اسم للفعل ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول وزمانه ومجمله على  
 سبيل الجاز (ومقايها) اي متباعدا (عن طس في الاقتصاد والاطناب  
 والاخلاص) الاقتصاد التوسط وقاية الاطناب ما يفيض الى الاملال وغاية  
 الاخلاص الاجتناب ما يفيض الى التقيد الاطناب والاخلاص بالجزء بدل بعض  
 من طرفي الاقتصاد اي عطف بيان منه او مس فوع على انه خير مبتدأ  
 محذوف والله الهادي الى سبيل الرشاد) خلاف الغنى اي طس يق الحق  
 والمراد منه ما هو عليه اهل السنة والجماعة تراو السؤال عنه لنيل العصبة  
 والسداد) النيل الوصول؛ السداد الطريق الواسع الواضع الموصل الى  
 المقصود (وهو حسبي) اي الكافي لا اسئل غيره من احسبه اذا كفاه وتعم  
 الوكيل اي نعم الوكيل اليه معوانة توكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة  
 قوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكننا نقدر في المعطوف  
 مبتدأ بقرينة ذكره سابقا اي وهو نعم الوكيل وهو مقول في شأنه نعم الوكيل  
 ويكون جملة اسمية خبرية متعلقة بخبر ما جملة فعلية انشائية

له من الموم من التيق  
 بطوى كثرته فذا كثر  
 الاموال الذي هو الكثر  
 ولاد للزهر وهو لا يولد  
 وهو نك يكون مستعدة  
 خبيطة مر ضمة باضة  
 في نفسه لقال بكه شع  
 فالتب كثره فزيادته  
 بكه وللك واحد  
 عبد الحكيم  
 كك قول طس فله  
 ليس معطوفا على جملة  
 فقول حق يلزم بعد  
 بل هو جملة مائة وقواو  
 في اعراضه كما في قوله  
 ان التخلين بلمة اذ كانه  
 قال امدن الى سبيل  
 الرشاد واعطى العصبة  
 والسداد واعدل الى الجملة  
 الاسمية للدلالة على الدوام  
 والانشاء كاذق له الموم

ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاحكامية الخيرية السابقة وهو  
معطوف على حسي ولا حاجة الى اعتبارا فحينئذ معنى يجب ويكفي  
فان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز  
عطفها على المفردات وعكسه را علم ان الاحكام الشرعية تتعلق  
بكيفية العمل الاحكام جميع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى  
عبادة من جهة كيفية العمل والاحكام قوله بكيفية العمل اي ما يقصد به  
نفس العمل اي الذي يجب علينا ان نعلمه ونفعل به كوجوب الصلوة  
وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك (وتسمى فرعية وعملية)  
اما كونها فرعية فلا انها مستنبطة من الادلة السميعة واما كونها عملية  
فلا انها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد (ومنها) اي او من الاحكام  
الشرعية وما يتعلق بالاعتقاد اي ما يقصد به نفس الاعتقاد الذي  
يجب علينا علمه فقط كقولنا الله عالم قادر جميع صديقي قيوماً وغير ذلك  
انزك الكيفية هنا وذكرها في العمل شيئا على صحة كل من العبادتين  
فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا ويسمى اصلية واعتقادية  
اما كونها اصلية فلانها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونها  
اعتقادية فلانها المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دُونَ حفظ  
القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد يفصل في علم بل يتزايد  
بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط كله ودون علم الكلام  
لحفظ القسم الثاني من الاحكام وهو مضبوط في نفسه ولا يتزايد بتعاقب  
الحوادث الفعلية فلا يتعدى الاحاطة به ولا يقتصر على اغاثة وانما يتكش  
وجوه استدلالاته وطرق دفع الشبهة منه (والعلم المتعلق بالاولى) اي  
بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل (يسمى علم الشرائع والاحكام) فشرع  
جمع شريعة وهي الطريقة من الانبياء عليهم السلام (لما فيها) اي علم  
الشرائع كلمة ماني لما امتازت او موصولة بتقدير لما ثبت من الخواص عند  
كقولهم بعد التيا والتي لان صلتها مني وكذا اصلا وهما بل يتزايد  
التقدير لرعاية قاعدة الفوكما في زيد في الدور لا استفاد الا من جهة  
الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) اي الى الاحكام

له اعلانه ان كان المراد  
بالخطاب ما يخطب به فخطبة  
لشأن عامة وان كان المراد  
ما يلحق به القاطب فالحكم  
حينئذ هو الايجاب مثلا  
والوجوب الذي هو اشر  
الايجاب المترتب عليه كلفاء  
يقال اوجبه فوجه التمثيل  
حينئذ اما على المسامحة  
واما على ما ذكره بعض المحققين  
من ان الايجاب والوجوب  
واحد بالذات مختلف  
بالاعتبار فان الخطاب  
اذا انسب الى ما فيه الحكم  
وهو الفعل يكون وجوبا  
والترتيب كلفاء ايضا  
باعتبار من ينزلون  
على ملاك الشائع في المصنف  
(عبد الحكيم)



الشرعية المتعلقة بكيفية العمل وقوله ولا يسبق الفهم الخ اشارة الى بيان  
 قسمها بالاحكام (وبالقائمة) اي العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد  
 علم التوحيد والصفات قيل لغة الحكم الشرعي الى العمل والاعتقاد  
 غير خاص بالشرع معلومات سائر العلوم الشرعية كعلم الفقه والتفسير  
 فلهذا معلومات سائر العلوم الشرعية ليست قسما من الاحكام الشرعية  
 وان كانت متضمنة لها فلا يفرغ وجهها فان علم التفسير وضع لكشف  
 نظم كلام الله تعالى من جهة اللفظ والصرف والفرو والبلاغة ومن جهة  
 الاحكام ومغله شرح الحدائق في بعض الاحكام الشرعية داخل في علم  
 التفسير والمعلوم من جهة انه من اد الله ومراود مولاهم من كلامه  
 ودخل في الفقه من جهة انه حكم شرعي ولا محذور فيه ولا خلل  
 بالعلم (لان ذلك) اي علم التوحيد والصفات (اشهر وبكثرة) اي

علم الكلام (واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من العناية والباحثين  
 وضوان الله تعالى عليهم (الجميعين) قوله وقد كانت الاوائل الخ اشارة الى دفع  
 ما يهمل من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة لانه لم يكن في زمن النبي  
 عليه الصلاة والسلام تدوين وكل شيء لم يكن في زمن النبي عليه الصلاة والسلام  
 ثم حدث بعدة بدعة فتدوين الكتب بدعة وضلالة وهذا موم لا يسبق  
 للحدوث فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شأن العاقل ان يعتز عن  
 العبث والضلالة واجاب بمنع الكسبي يعني لا يسلم ان كل شيء لا يكون  
 في زمن النبي عليه الصلاة والسلام بدعة وضلالة وانما يكون كذلك لم يكن له  
 اثر وعلامة ومنها ليس كذلك بل له اثر وعلامة في الجملة لكنه لا يظهر وجه  
 لعدم الاحتياج ببركة محبة النبي عليه الصلاة والسلام وصفه عقائد  
 فتدوين الكتب الشرعية وامثالها من حسنات المدارس والرياضيات

(لصفا عقائدهم) علة متقدمة لقوله مستثنين رتبة محبة النبي  
 عليه الصلاة والسلام وقرب العهد بزمانه اي قرب زمانهم الى زمان النبي  
 عليه الصلاة والسلام العهد يكون لمعان يكون الا لمن كوله تعالى فاقوا اليهم  
 عهدهم ويكون للبين كقوله تعالى واوفوا بهما لله ويكون للثاني كقوله  
 تعالى ويثاب عهدى الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك في عهد فلان

لصحة زيادة الجمل  
 يرد على ان الظاهر ان  
 هذا من قبيل العطف  
 على معلولين على  
 من نصب زعمه مطلقا  
 ان الظاهر ليس بقدره لا  
 في الظروف ولا في الظروف  
 على من السطوح والظروف  
 على جميع الجواهر والوجود  
 فلهذا قوله وبها الثانية الخ  
 ويخرج من الحشوية في كلام  
 الجملتين وان يكون  
 العلم من غير ما خبر مبتدأ  
 عن حرف اي والعلم المتعلق  
 بالثانية علم التوحيد  
 والصفات او منصوصا  
 بتقدير الفعل والفاعل  
 اي يسمي العلم المتعلق  
 بالثانية على التوضيح المتعاقبا  
 فيكون عطف الجملة على  
 الجملة ۱۲  
 (يعيد الحكم)

و یکن لا وصیة لقوله تعالى اما عهد الکرم ما بنی آدم و رولقة الوقائع  
والاختلافات الفرق بین الاختلاف والخلاف الاختلاف یجری فیما یمکن  
طریق وصوله متفاوتا و لکن المقصود متحد یمکن ینسب من هذا الی مکتب  
الزیارة الکعبة ومن ینسب من الشام الی مکتب لزیارة الکعبة فیکون طریق  
وصولهما مختلفا لکن المقصود متحد و هو زیارة الکعبة ولذا قیل لاختلاف الحق  
وحدة والخلاف هو ان یمکن یمکن ان یمکن کل واحد منهما کفلا ان یمکن  
اگرچہ این احد ہما ینسب الی المشرق والآخر الی المغرب فیکون الطريق  
مختلفا والمقصود مختلفا (و یکنتم) ای تمکن الرجوع الی النبی علیہ الصلوٰۃ  
والسلام و احبابہ ومن الرجعة الی التفقات فی حل المشكلات سبیل شیعہ متحد  
علیہ فی الاقوال والاحوال والافعال (مستغنی) خبر کلت عن تدبیر العالین  
ای العالم المتعلق بکیفیتہ العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد وترتیبہما الجہل والوضو لا  
و تقریر یہ کہ عدم فروغ کونہ صولہ الی ان مختلفا الفتن بین المسلمین متعلق بکتابتہ  
(و غلب البقی علی جملة الدین و ظهر اختلاف الآراء و اللیل الی البدع والاہواء)  
و البدع من الابداع و هو فی اللغة انشاء الثئی لم یسبق الیہ غیرہ علی وجودہا  
و مشورۃ و اما قیل لمن خالف السنة مبتدع لانه ان بشئ لم یسبق الیہ  
العیابۃ و التابعون والامواء والہواء میلان النفس الی ما یستلذہ من  
الشہوات و اهل الامواء اهل القبلة الذین لا یمکن معتقدہم معتقد اهل السنة  
و هو الجبریة و التقدریة و الراضی و الخواج و للعطلة و المشبہة و کل  
منہما اثنا عشر فرقة فصلا شین و سبعین فرقة و اما الجبریة فانہم ذنبوا  
القباخ الی اللہ تعالیٰ و ابرؤ العبد من الذنوب و قالوا لیس للعبد افعال  
لا الخیر ولا الشر و غیرہم یقولون الجماعۃ و اما التقدریة فانہم انکروا مشیۃ  
اللہ تعالیٰ و تخلیقہ القدور و غیرہم یقولون الجماعۃ و اما الراضی فانہم  
افراطوا فی حب علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ففوضوا ما سواہ قالوا ان الرسالۃ  
نزلت من اللہ تعالیٰ الی علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ و ان جبرائیل قد انطا  
و یصلون علیہ و غیرہم یقولون الجماعۃ و اما المشبہة قالوا ان اللہ تعالیٰ علی صورۃ  
الانسان بنفسہ و ذاتہ و کل شیء غن غن فی الانسان یتصف بہ الذات  
من الشعر و الظفر و الحامض و اللہم و القدم و کسوی ذلک و الجماعۃ یقولون

مع المعتزلة و هو صاحب  
و اصل بین علمک و یقولون  
بالقدریۃ لا سنادہم  
افعال العبد الی قدر تم  
و انکارہم القدر فیہا  
(مواقف)

معلق بالاعتقاد بعض  
ان كانت ملکان الطائفتان  
الظہیرتان مستغنیین  
عن تدبیر العالین الی  
ان حدثت الفتن فلیست  
بعضہم الی المتدبیرین حتی  
دون ملکان من التاجین  
الفقہ ۲۱

الله تعالى رتباً عما يقولون المشبهون طوا أكبرها يصف لما وصف به  
 نفسه في كتابه الكريم ليس كمثل شيء وهو اسمهم البصير وكانت الفتاوى  
 في الفقهات بين الناس والفتوى من الفقه وهو الشايف القوي وتسمى  
 الفتوى فتوى لأن للفقه يقول المسائل في جواب الحادثة وجمعه فتاوى  
 كما سأل في جمع دعوى والرجوع إلى العلماء في المهمات فاشتغلوا  
 الفاضلية حتى بسبب ما ذكرنا من غلو كما أن الاختلاف في قرآنية بعض  
 آياتها واجب جمع القرآن بين الذين على عهد أبي بكر رضي الله عنه  
 والاختلاف في القراءة واجب تعيينهما على عهد عثمان رضي الله عنه  
 ولم يكن مكتوباً وجميعه على زمان النبي عليه السلام وفي فعل أربع لغات  
 ضم الشين مع ضم الفين وسكونها وفي فتح الشين مع الفتن وسكونها وفي  
 الكل واحد بالنظر يقال (نظم) إليه إذا نظى بعينه ونظر فيه إذا تفكر  
 بقلبه وأعلم أن تحصيل المطالب الكسبية إنما يكون بالتقارن الأولي من  
 الحركة من المطالب إلى التبادي والثانية بالعكس والحركة الأولى تحصيل المادة  
 والثانية فصل الصورة والفكر بمعنى ترتيب أمور معلومة لتفصيل مجهول  
 لأن الحركة الثانية ومسبق بالحركتين روا الاستدلال أي بالنظر بالادلة  
 سواء كان استدلالاً من العلة إلى المعلول أو من المعلول إلى العلة والاجتهاد  
 الاجتهاد في الفقه لتفصيل الجهد أي المشقة وفي الاصطلاح استقراء الفقيه  
 الواسع لتفصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقوله بذل الجهد لتفصيل  
 المقصود ومعناه استقراء الواسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس على نفسه  
 الجهد عن الزيادة عليه والاستنباط أي استخراج الأحكام من الأدلة  
 العملية وأصل الاستنباط استخراج النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر  
 قول ما يعرفه قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر إلى علم التوحيد  
 وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظر إلى علم الشرائع والأحكام وهو مشتمل  
 على فروع الفقه وأصوله وتعميد القواعد والأصول وترتيب الأبواب  
 والفصول وتكثير المسائل بأدلة الجرد الشبه بالجوية وتعيين الأوضاع  
 والاصطلاحات الاصطلاح تخصيص اللفظ اللغوي بمعنى غير اللغوي  
 وهذا التخصيص أن صدر من الفتوى فهو اصطلاح الفروان صدر

لغة من اختلاف  
 الفقهين في الجواب فهي  
 ليست كمن متفرقة من كثرة  
 الالتماع حتى يمتنع أن  
 أن يوجه على القولين فثبت أنه  
 إرادية الجميع والفتوى  
 بالعلم الفصح والفتوى  
 كذا في القاموس والراي بالنظر  
 القابل للاستدلال بالادل  
 تحصيل المقصود والنظر  
 والاستدلال تفصيل  
 الكلام كأن الاجتهاد  
 والاستنباط للفقه  
 والاجتهاد للقيام بالاستدلال  
 للأحكام الجزئية المندرجة  
 تحت القاعدة والمراد  
 بالاصول الأدلة والقواعد  
 في أن على ما ظهر تأنيده  
 على من التكرار والإيجاز  
 في الاجتهاد لم يكن مقتضاه  
 في الخطاب

عصام

من الفقه وهو اصطلاح الفقه (وتبين للناسب والاختلافات وحوا)  
 اعطى على قوله فاستقلوا (ما يقيد) اى ما يوضح لذلك فخرج علم  
 النفس والمبدى والاصول لما انها لم تخرج من ذلك (ومعرفة الاحكام  
 العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه) اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة  
 بوجوده الاول ان المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلوم الكلية لا تستعمل  
 يستعمل في الركبات والمعرفة في البسائط ولذا يقال علم الله تعالى  
 ولم يقل علمه الثالث المعرفة تطلق على الادلة التى بها يبنى العلم وعلى  
 الاخير من ادراكين للحق واحد يقبل بينهما عدل ولا يقتضيه من هذين  
 القيدين في العلم والراد من الاحكام خطاب الله تعالى وهو يوم من الفقه  
 بالتفصيل واصول الفقه بأجمال الدلالة الاجمالية كالا ما بان يقال  
 الامر بالوجوب والنهى للحق يروى الدلالات التفصيلية ما يصدق عليه الامر  
 والنهى بان يقال اقيم الصلوة بدل على وجوب الصلوة ولا تؤجلها على  
 حرمة الزنا قوله عن ادلتها اى عن ادلة الاحكام متعلق بالمعرفة فخرج  
 به علم الله صلى الله تعالى عليه وسلم والملائكة ورد بان علمها عن  
 الادلة ايضا لكن بطريق الحدس لا بالاستدلال فيجب ان يناد  
 قيد الاستدلال وجوابه ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة  
 لا يكون الا بالاستدلال ولو جعل عن ادلتها متعلقا بالاحكام  
 يجب زيادة قيد الاستدلال واخرج علم الله عليه السلام والملائكة قوله  
 بالفقه من فقه بالضم اى ما رفقيا وبالكسر معناه فهم ولاول اشهر  
 قوله وهو ما يقيد الخ علم منه تصريف علم الفقه فهو علم يقيد معرفة  
 الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (ومعرفة احوال الادلة اجمالا  
 فى اذاتهما اى الادلة (الاحكام باصول الفقه) الظاهر ان علمه على  
 المعرفة لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا من نفس الاصول  
 لا ما يقيد ما قلنا قبل انه عطف على ما يقيد قيل يمكن ان يقال معرفة  
 احوال الادلة اجمالا من حيث انها معرفة للقواعد الكلية متعلقة لها  
 من حيث انها معرفة لفرعها كدخلة فيها فخرج عطفه ايضا على  
 المعرفة قوله معرفة احوال الادلة الخ علم منه تصريف اصول الفقه فهو

له عطف على معرفة  
 الاحكام عند معرفة  
 اساليب العلوم والمعرفة  
 الامنى للاحكام اشارة  
 الى الاحكام العملية كالبينة  
 ولا يصدق يقال اطلق  
 الاحكام اشارة الى اصول  
 الفقه لا يخص الفروع  
 بل استنباط العقائد  
 من الشريعة ايضا فاستبين  
 هو من يبين تفصيل المتعبد  
 يطلب من كتب الاصول  
 فان التمرض لى هذا  
 لتقامر من الفضول

علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالاً في افادتها الاحكام الشرعية  
 (ومعرفة العقائد عن ادلتها) قوله العقائد اي القضايا المتقدمة وهو  
 حلف على ما يبيد لا على المعرفة لان مسائل الالهيات تخصيات لا كليات  
 حتى تفيد معرفة ما فيها كقولنا الله ما لم نحدد وهو غير حق وليس ذلك  
 ويمكن حلف على المعرفة بجملة على افادة المثل فان القضية التخصية تفيد  
 مطلقاً العلم بالانكاس وان لم تكن كافاة القضية الكلية لغرضها و يعرف  
 من قوله معرفة الخ تعريف علم الكلام فهو علم يبيد معرفة العقائد على  
 تلك العقائد بالكلام لان عنوان مباحثه كان قوله علم الكلام في كذا  
 وسكناً عنوان الكتاب هو الذي يكتب على مكتوب يعرف منه  
 على الكتاب اجمالاً اي اول مباحثه كان قولهم اي قول العلماء اي قالوا  
 في مواضع الفصول الكلام في اثبات الواجب كذا والكلام في اثبات  
 النبوة كذا والكلام في اثبات كلام الله تعالى كذا وعلى هذا سائر الفصول  
 والابواب قيل في بحث لا نأهوا وجدنا هذه العبارة في ما وصل اليها من كتب  
 الامام وغيرها كالصنائف والوافع والفريدي والطوائع اللهم الا ان يناد  
 عنوان مباحث الكتاب المؤلف اولاً في هذا الفن (ولان مشكلة الكلام  
 كانت اشهر مباحثه واكثر ما تزاوعاً وجدالاً) والغرض من الجدل الزام  
 الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك المقد مات البرهان الذي لا يحوم  
 حوله شبهة ولا يطرئ اليه غلط (حتى ان بعض المتغلبه قتل كثير من اهل  
 الحق لعدم قولهم غلط القران) قوله بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية  
 كان معتزلياً (ولانه يورث) اي يطل (قداسة على الكلام) اي على  
 الكلام (في تحقيق الشرعيات) اي تحقيق ما دعا الكلام من الشريعة  
 (والرسم المنصور والمنطق للفلسفة) يعنون للفلاسفة علماً نافعاً يتوسلوا  
 الى سائر علومهم وهو بالمنطق ولنا علم كذا لكسبيته بالكلام وعلى هذا  
 التقرير يشعر بكونه اي بكون الكلام آلة وغداة بالمنطق والآلة والفلسفة  
 من ذي الآلة والفلسفة ومنه يبرز كون الكلام اخص من سائر علومنا وليس  
 كذلك بل هو اشراف علومنا كما سيأتي عن قس يب (ولانه اول ما يجب)  
 يعني ان لا تشتغل بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصول الشرائع كلها

له فلا يدخل في  
 حليته على التمثال لكن  
 اذ اخطت قوله ومعرفة  
 المتكلم على قوله معرفة  
 الامام فلا تصح الجواب  
 للسائل الفطن لان كثيرا  
 من الكلامية تخصيات  
 تكون كالمسئلة فلهذا  
 غير صادق في خبر ذلك  
 فلا يصح فيها العلم  
 بالاحكام الكلية حتى يتلج  
 تحتها على معرفة الاحكام  
 الجزئية بخلاف

مسائل الفقه كسام  
 وجواب مسائل اصول  
 الفقه كقولنا الامس  
 للوجوب فان حكم كل  
 تندرج في الامام كالمطلقة  
 بالاولى للتصريح بقوله  
 تعلى انهم الصلوة واتوا  
 لتركها وغر ذلك انتهى



والفائدة فيه انه يوجب الهدى والاستغفار بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتعليم  
وبه يبيى كلاما وفيرا من العلوم التي اول الواجبات لا يبيى به القيز قال  
عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة لاختلاف العلوم  
في ذلك الفرض قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحدود  
والحق ان كل ما يجب فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف  
عليه الواجبات واجب وادلة اعتقاد ان للعلم مكانا واحدا اقدر المصلوات  
التي هي الصوم والزكاة وحرمة الخمر والميتة والسرة والزنا وغير ذلك  
ما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة ومعرفته عند القدر فرض  
عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والحرمان  
الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقليل واحد منهم  
فان قلت قوله عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة  
يدل على ان المراد هو فرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية  
فرض على كل مسلم يستقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد  
منهم لا على كل واحد فيضع الحديث عند طلب العلم بنفسه او طلب العلم به  
فرض على كل مسلم (من العلوم التي) اي العلوم المدونة وجوبا معني  
واجب الكفاية ظاهر واما محض واجب العين فباعتبار اشتغالها على  
العين رانما تعلم وتتعلم بالكلام اي بالتكلم فاطلق عليه اي على ما يفيد  
معرفة العقائد عن ادلتها هذا الاسم ثم خص به ولم يطلق على غيره  
تمييزا ولا نه اي علم الكلام رانما يحقق بالباحثة وادارة الكلام  
من الجانبين وغيره اي غير علم الكلام (قد يحقق بالتأمل ومطالعة  
الكتب) وتحقيقه ان باحقيقة رحمه الله لما استنبط الاحكام الشرعية  
من القرآن والسنة ولم يكن له مخالف ومنازع في كلامه لنفسه امكث في  
مطالعة الكتب التي دونها والتأمل فيها واما علم الكلام فلم يدون الا بعد  
تحقق المخالفين واليه اشد الشاخص بقوله الى ان حدثت الفتن فلم يكن  
تحقيقه الا بعد المباحثة وادارة الكلام من الجانبين اي بين المخالفين (ولانه  
اكثر العلوم خلافا ونزاعا) اي ولان سلطانا كان غير فقد يحقق بالباحثة  
وادارة الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافا

له آخر الحديث في رواية  
رواه عن علي بن ابي حمزة  
كقوله انما يريد الله  
والفيل والذهب وفي  
رواية عن طالب العلم  
يستغفر لكل شيء حتى  
اليمين في الجهول رواية  
والله يحب اعانة الله تعالى  
(جامع الصغير)  
له قد جئنا في الاقوال  
وتناقصت الآراء في هذا  
العلم للفروض على نحو  
ضمين قولنا وكل فرقة  
تقيم الادلة على ما وكل  
لكل معارض وبعض  
لبعض مناقض

واجود ما قيل قول  
القاضي ما لا يندم  
عن تعلمه كمعرفة  
الصانع ونبوة رسوله  
وكيفية الصلاة  
وغوها فان تعلمه  
فدس عين قال  
الغزالي في النهج  
العلم المفروض  
في الجملة ثلاثة علم  
التوحيد وعلم  
السرو هو ما يتعلق  
بالقلب ومساعيه  
وعلم الشرعية  
رمنا وى شرح جامع  
الصغرى من كتب  
الاحاديث

وزاعاً وشدة افتقاره الى الكلام مع الخالفين (فيشتد افتقاره) اي لفقوله  
 الكلام (الى الكلام) اي الكلام مع الخالفين والرد عليهم ولا لقوته بل لانه  
 صار كان هو الكلام دون باعداء من العلوم، اي ولان سلمنا ان مسائلنا في  
 العلوم في الخلاف والنزاع الا انه اخص به لقوته بل لانه ركباً يقال لا تقوى  
 من الكلامين هذا هو الكلام ولا له لا يتناه على الاول القطعية للتوابع الكثيرة  
 بالادلة النعمية اشد العلوم تأكيداً في القلب، اي ولان سلمنا لا يتناه على  
 الاول القطعية للتوابع بالادلة النعمية كان اشد العلوم تأثيراً في القلب  
 ولهذا اخص به وتنفلاً، تنفلاً للاداء في الشجر اذا نزل في الشجر  
 رقيه، اي في القلب (قسي) بالكلام المشتق من الكلام وهو الجرح وهذا  
 اي هذا الكلام الغير الخاطو فيه علم الفلسفة وهو كلام القدماء قيل  
 مضاه هذا حال القدماء في باب العقائد كما يقال تتكلم كلام فلان اي نبين  
 حاله وقيل مضاه ان علم الكلام في تدوين القدماء هذا القدار (ومعظم  
 خلافياته) الضمير راجع الى القدماء لا الى المضاه وهو الكلام  
 قوله ومعظم مبتدأ خبر قوله (مع الفرق الاسلامية) الفرق الاسلامية  
 اربع القدرية والصفائية والشيعة والخوارج ثم تنشعب الى ثلاث وسبعين  
 فرقة على ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال ستفرق امتي ثلاثاً وسبعين  
 فرقة كلها في النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه  
 واعلم (قط) اي لا مع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية كما ان  
 للتأخرين فعلاً كذلك وخطو كلامهم الى كلامهم قوله فقط بقوله القاف  
 او بضمها مع ضم الطاء المهملة مشددة ومخففة ومفتوحة القاف ساكنة  
 الطاء للزمان الماضي وبنيت لتضمنها معنى من الابدالية والى الانتهاء  
 لان المعنى فيما رأته قط اي ما رأته من اول زمان امكان الرؤية الى وقوف  
 هذا اخصوصاً المعتزلة لا نهم اي المعتزلة راول فرقة اسسوا قواعد  
 الخلاف اي الخرافة (لما ورد به ظاهر السنة) لما متعلق بخلاف والضمير  
 فيه راجع الى ما في ما روي عليه الضمير راجع الى ما رجعت الصفحات  
 وضوان الله تعالى عليهم اجمعين في باب العقائد في متعلق يورد اوجرى  
 (وقدك) اي بيان اساس قواعد الخلاف لان رئيسهم اي رئيس المعتزلة

له لمدل كلامه على  
 الخرافة هذا الفن بحيث  
 لا يقف على بطلان احواله  
 فاني اوصيكم ان لا تفتنوا  
 من اهل الحق خلافاً لمن  
 دولهم من الخرافة لا سيما  
 الفرق الاسلامية فانهم  
 كليلون عن وصولهم الى  
 قسرها اولاد ان يبين  
 احوالهم في احوالهم الشيعة  
 فقال ومعظم خلافياته الخ  
 انما قال معظم خلافياته  
 لانهم قد يخالون  
 اليهود والنصارى  
 في بعض معتقداتهم  
 فان لليهود د  
 معتقدات باطلة  
 في الفسقة والنحر  
 له في قوله تعالى  
 وبالأخرة هم يوقنون  
 والنصارى اعتقاد  
 الذوات القدسية  
 الخلافة ١٢  
 (عصام)

(واصل بن عطاء اعتزل) أي رجع رجع مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى  
 ومن أمثلة أهل السنة والجماعة (يقدر) أي يقول حال من الضمير المستكن  
 في قوله اعتزل (أن من تكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر) ونبت المعتزلة بين  
 المعتزلة (أي بين الأيمان والكفر) لا بين الجنة والنار كما ظنه بعض من كلام  
 المعتزلة لأن من تكب الكبيرة مخد في النار عند محمد بن علي بن عيسى بن علي  
 عن أنان الاعراف في قوله تعالى وعلى الأعراف رجال منازل بين الجنة  
 والنار وأهلها من استوى حسناته مع سيئاته ومن ذهب إلى الغزيرين  
 أبويه وشهد فيه لكن أغروهم إلى الجنة وقيل أطفال المشركين وقيل الذين  
 ما توازوا من الفترة أي بعد عيسى إلى ظهور محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فقال  
 (الحسن) البصري (قد اعتزل) أي واصل بن عطاء (وعنا فسموا المعتزلة)  
 والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من أكابرهم كان يقول كل موضع جاء  
 فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل لا الحق وعنه  
 صا داسم الاعتزال اسم ملج وينتقض هذا بقوله تعالى فأتوا بها  
 فاعتزلون فالمراد من الاعتزال ههنا العزلة من الأيمان التي هي الكفر  
 لا العزلة عن الكفر والباطل (وهو) أي المعتزلة (سموا أنفسهم أصحاب  
 العدل) العدل التسوية عدل الشيء بالشيء إذا سواه به والتوحيد تقوم  
 بوجود ثواب للطيع يقال يجب الجائز إذا سقط وجوب العقاب لقوله  
 من القزع وإنما سمي الجزاء ثواباً ومشوبة لأن الحسن ثوب إليه عمله أي  
 يرجع إليه (وعقاب العاصي على الله تعالى) قوله بوجود ثواب للطيع  
 الخ علة لتسميتهم أنفسهم أصحاب العدل (ونفي الصفات القدسية) أي  
 عن الله تعالى هذه علة لتسميتهم أنفسهم أصحاب التوحيد وأهل السنة  
 يقولون توحيد هو بطل عدلهم وعدلهم بطل توحيدهم لا الأول فلا  
 إذا لم يقم على صفة لم يكن أمراً ونهياً وكان التعذيب منه على بعض  
 الأفعال ظلاً وأما الثاني فلا أفعال المخلوقات إذا كانت بخلافه كانوا له  
 تعالى شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي (نحو أنهم) أي المعتزلة  
 لا توغلو) التوغل الإفراط والاعتداء (في علم الكلام وتشبهاً أي تمسكوا  
 بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول وشاع من عهدهم فيما بين الناس)

لغاية الواسطة بين الأيمان  
 وتكفر هذا القول منهم  
 بناء على عدم الأعمال  
 أي لا يبين بالوليات وتارة  
 للنهايات جزء من حقيقة  
 الأيمان والكفر عبارة عن  
 التكذيب فتركب الكبيرة  
 عندهم ليس بمؤمن لعدم  
 جزء الحق تارة للنهايات  
 وليس بكافر لكونه مصدقاً  
 بما جاء به النبي عليه السلام  
 فيكون واسطه بين الأيمان  
 والكفر عندهم هو الفسق  
 عبد الحكيم

أن إن قال الشيخ (إن متعلق بضاع رابو الحسن الأشعري) وهو من نسل  
 أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله عليه الصلاة والسلام وكان الشيخ  
 أبو الحسن الأشعري في أول حاله من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من أهل  
 السنة والجماعة ولا ستأخذ إلى على الجبائي) بضعف الباء منسوب إلى الجبائي وهي  
 الخوة وفي شرح العمدة الجبائي بتشديد الباء ما تقول في ثلاثة أخوة مات  
 أحدهم أي أحد الأخوة (مطيعاً والأخوة أصياً والثالث صغيراً فقال)  
 أي الجبائي إن الأول ثياب بلحمة والثاني يعاقب بالناسر والثالث لا يعاقب  
 ولأن ثياب قال الأشعري فإن قال الثالث بأرب لم امتق صغيراً وأبقيتني  
 الكلب فأومن بك وأطعك فأدخل الجنة فقال) أي الجبائي ريقول  
 الرب هل كنت أعلم منك أنك لو كنت لمصيت قد خلت الناصر فكان  
 الأصغر للسان قوت صغيراً لأن الأصغر لعبد ولجب على الله تعالى أن يعطيه  
 أحد المعتزلة ولو لم يعطه مع أنه لا يضرب به والعبد ينتفع به لكان الله  
 تعالى خيراً وأعلم أن المعتزلة أوجبوا على الله تعالى أموراً منها اللطف  
 ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها  
 أن يفضل الأصغر لعبادة في الدنيا ومنها أن لا يفعل بأمر قبيح عقلاً وقال  
 الأشعري فإن قال الثاني) أي العامي رلم لم تثن صغيراً إلا اعصى بك  
 فلا أدخل النار ماذا يقول الرب) قوله ماذا فيه وجهان أن يكون  
 ما استفساهية وذا موصلاً ويقول صلبته أي بالذي يقول الرب فإن يكون  
 كذا يعني أي شيء مبتدأ ويقول خبره (فهو الجبائي) أي سكت وتحير  
 ولم يقتدر على الكلام قيل لو قال الجبائي في جواب الثالث أن الإيمان  
 والإبقاء والأعلام ليس مما يجب على الله بل الواجب هو اللطف حتى لا يرد  
 عليه الالتزام كأعطاء العقل ليميز به خيره عن شره والقدررة ليعتد  
 خيره عن شره وإرسال الرسل ليهديهم إلى الخير والحق فإنهم أوجبوا ذلك  
 فقالوا أن التكليف بالطاعة بلا إعطاء أسباب تحصيلها قبيح يجب  
 عليه تعالى تركه بمقتضى حكته (وترك الأشعري مذهبه) أي من ص  
 الجبائي واشتغل هو أي الأشعري (ومن تبعه بإبطال رأي للمعتزلة)  
 واشتغل أيضاً الشيخ أبو منصور المالازيدي وهو تلميذ أبي الحسن بإبطال

له من هذا أثبت  
 الواسطة وهو ينقل كونهما  
 داري ثواب وعقاب يعني  
 أن إضافة الدار إلى كل  
 من الثواب والعقاب بمعنى  
 الإلام وحصل الإلام  
 في غير ذلك أمراً غيراً في اللغة  
 وهي أن تثنى هذه الثواب  
 والعقاب فيها  
 رعد الحكيم  
 لك ومن أراد مناقضتهما  
 اعرف للشيخ أبي الحسن  
 الأشعري والشيخ  
 أبي منصور المالازيدي  
 على التفصيل فعليه بشروح  
 لحياء العلوم في مقدمة  
 كتاب العقائد ١١

رأى المعتزلة (واجبات ماورديه السنة) والضمير في به راجع الى ما رومضى  
 عليه الجماعة قوله ومضى معطوف على ورد والضمير في عليه راجع الى ما  
 رجعوا الى الاشعري ومن تبعه راجع الى السنة والجماعة فهم المعتزلة والفلسفة  
 العربية (اي من اللغة اليونانية الى اللغة العربية) (وخاض) اي شرع  
 فيها (اي في العربية) (والاسلاميون) اي الفرق الاسلامية من المعتزلة  
 وغيرها (فحاولوا الرد على الفلاسفة فيها فخطوا) اي الفلاسفة ردها  
 بالثريفة (الضمير في فيه راجع الى ما رجعوا الى) اي الاسلاميون  
 لا بالكلام كثير من الفلاسفة ليحققوا اي الاسلاميون مقامهم اي  
 مقاصد الفلسفة فيمكنوا اي يقتدروا من ابطالها اي الفلسفة  
 (وملحوا) وهو مصدر جرح بحر معني جرح بدمهم بقتلهم اي احضر  
 وهو اسمرض لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنت ويجمع عند بني تميم  
 واصل عند البصريين هال من لم اذا قصد حذف الالف وعند الكوفيين  
 حل ام فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على الاو وهو بعيد لان حل  
 لا تدخل على الامر فيكون متعديا كما قوله تعالى قل علم شيء انكم  
 كقولهم تعالى علم اننا وهو عطف على مقدار اي امقع ما تلوته وحلم  
 جرا او على جملة فحاولوا كعطف القصة على القصة وقيل على جملة  
 خاض وهو سهوا ذلا مضى حيث نزل اخر عن الجزء لكونه من تنه  
 الشرط (الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات) وهو اجسام الافلاك  
 والاعنام وغير معظم الطبيعيات وتوابع اجسام الافلاك كالنفس والاعمال  
 والنفوس وتوابع الاعنام كالذات والنفوس (والا لهيات) وهي الهيات  
 عن ذات الله تعالى وصفاته وعن المعتقدات الدينية (وعاوضوا في الرياضيات)  
 كعلم الهندسة والاسباب والهيئات (حتى كاد لا يقين) اي الكلام  
 (عن فلسفة لولا اشتغالهم على الصعيات) المراد بالصعيات احوال الفيزيخ  
 وهذا اي الكلام الذي يختلط بالفلسفة (وهو كلام المتأخرين) والكلام  
 الذي لا يختلط بالفلسفة هو كلام القدماء (وبالجملة) اي سواء كان كلام  
 القدماء او كلام المتأخرين الفرق بين الجملة وفي الجملة ان الجملة تستعمل  
 في الكثرة وفي الجملة تستعمل في القلة (وهو اعرف العلوم لكونه) اي علم

لمعلم الشيء الى قربه  
 واحضره ولم يلبس بعض  
 نحو لم يلبس باللاتين  
 من اللفظ الحسي بل  
 الاستقرار على الشيء  
 وللدأوة عليه كما  
 المراد بالانطلاق في قوله  
 تعالى وانطلق للآ من  
 ان امشوا لم يروا على  
 انهم ليس الذين  
 الحس بل الاطلاق بالآ  
 بالكلام ولا المراد بالشي  
 للضمير الا قد اميل المراد  
 الاستقرار والدوام وليس  
 المراد من الطلب حقيقة  
 ايضا وانما المراد بالخبر  
 عن حقيقة الطلب ليس  
 المراد من المجرى الحسي  
 بل المراد التعيين فلا قيل  
 كان ذلك علم كذا ولم  
 جرا كانه قيل واستقر  
 ذلك في بقية الاعوام  
 استقر افعوه مصدر  
 او استقر مستقرا هو حال  
 مؤكدة ١٢  
 ركليات الى البقاء

الکلام (رأس الإحكام الشرعية) لأن حجة الكتاب والسنة تثبت به  
 دور رئيس العلوم الدينية وكون معلوماته أي مسائل علم الکلام العقائد  
 الإسلامية وفائده أي غرضه ومنفعت فأن ما يرتب على الشيء يسمى  
 من حيث رتبته غاية ومن حيث يطلب بالعمل غرضاً ومن حيث يشوق  
 إلى منفعة (الفوز) أي الظهور بالسعادة الدنيوية) أي مكرماً عند الله  
 تعالى (والدنيوية) أي مكرماً ومحترماً عند الخلاق (وبراهينه) جمع  
 برهان فعلاً يقال في اللغة أبرأ الرجل إذا جاء بالبرهان من قولهم برأ  
 الرجل إذا أبيض ويقال برهأ وبرهومة للمرأة البيضاء وفي الاصطلاح  
 هو القياس المؤلف من المقدمات (الحجج القطعية) الحجج جمعة وهي  
 القضايا المترتبة الموصولة إلى المطلوب التصديقي أي العقلية (المؤيدة)  
 قوله للمؤيدة صفة جرت على غير من يحل له أكثرها بالأدلة السبعية  
 وما نقل عن بعض السلف من (الطعن) من بيانها لما دفيه أي في علم  
 الکلام وللمتن عنه أي عن قراءة علم الکلام قوله وما نقل عن بعض  
 السلف الخ إشارة إلى جواب ما قيل أنك ادعيت أن هذا العلم من اشرف  
 العلوم فلو كان كذلك لما منع بعض السلف عن مباحثته وقراءته ونقل  
 ذلك عن الشافعي ومالك وأحمد وجميع أهل الحديث وعن أبي يوسف  
 من طلب الدين بالکلام فقد تنزق فأجاب عنه بقوله (فأما لمول النصيب  
 في الدين والقاص من تحصيل اليقين والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين)  
 لما نقل عن السلف أن تعلم علم الکلام والنظر والمناظرة وله قدر الحاجة  
 مني عن ملوئ أن حماد بن أبي حنيفة كان يتكلم في الکلام فنهأه أبوه  
 عنه فقال له حماد قدر أيتك وانت تتكلم فيه فإلك تنهأني فقال يأنى كنا نتكلم  
 وكل واحد منا كان الطير على رأسه مخافة أن يذبل صاحبها وثم تتكلمون  
 وكل واحد منكم يريد أن يذبل صاحبها فكانه يريد أن يكفر صاحبها  
 ومن أراد أن يكفر صاحبها فقد كفر قبل أن يكفر صاحبها ولم أروى  
 في الخبر الصحيح أنه عليه الصلوة والسلام خرج يوماً على الصعابة وهو في بحث  
 القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال أبهذا أمرتم أم هذا أرسلت إليكم  
 أنا هؤلاء من كان قبلكم حين تنازعوا إلى القدر قبل هذا الحديث يدل

للمن يراد العلم الذي  
 يتوصل به إلى  
 التي لا يثبت بها  
 ويخفى ولكن المقصود  
 في طلب العلم هو  
 جميعاً ۱۵

(ابن عرس)  
 له والمراد بالدين  
 العلم من حيث هو  
 فهو علم لا فائدة  
 وتكون الاقطعية ۱۶  
 (عرس)

له والمحال أن شرف  
 العلم يكون بكماله  
 لأنه لا فرق للمعلوم  
 ووقاية الدليل شرف  
 الفقه وقد اجتمعت هذه  
 الثلاثة لعلم الکلام ۱۷  
 له هذا وأويل قول  
 أبي يوسف رحمه الله  
 تعالى أنه لا يجوز الصلوة  
 خلف التكاثر وإن تكلم  
 بحق لأنه من دعة يعني  
 أن التكاثر على التكاثر  
 بدعة وقوله من طلب  
 التوحيد بالکلام فقد  
 تنزق معناه طلب  
 التوحيد بخير الکلام  
 من غير خطة وسلاطة  
 طبع ومداية من ذلك  
 العلم ۱۸

(عصم)

على الخلق من البحث مطلقاً لأن الصعابة رضى الله تعالى عنهم انما  
 جهاد لواء الخلق عقدا قلبهم لا لتعصبوا ولا لافساد ولو سلمنا ذلك عن بعضهم  
 فافترضنا على كلام بل الحق ان فهم لا يقع أكث من في الغلط والهلاك  
 قال لا دام الآيات الاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة  
 والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انها منهية قيل في جوابه انها  
 وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهى السلف انما ورد  
 عن تفصيلها بالدروس وتضييع العمر فيها فانه يقع القلب فلما قيل لا كثر  
 طلبته تاركوا الصلاة ومتركوا الكسوة ومضوا في العمر فيما ليس به فليست  
 في الاطلاع على تفصيلها ودقائقها زيادة فضل ينشأ منه الحب  
 والكميل والحسد لمن ينظره وكل ذلك سبيل مقرر ولذا قلنا جهة الاستدلال  
 ينبغي ان يخصص في تعليم من فيه ثلاث خصال التجرد والذكاء والتقوى  
 قيل فهذا واجب على من هو اهل له وحرم على من هو ليس به كماله  
 في الايقظ اليه الضمير سراج الى ما من غوامض المتفلسفين من بيان  
 لما كالجهد عن كيفية وجود الباري تعالى عز وجل وكيفية تعلق القدر  
 بالعدد ومات كيفية العذب بعد الموت في القبر وكما البحث عن الامور العامة  
 والخواص والاعراض فان المحتاج اليها في اثبات العقائد الدينية هو العلم  
 بامكانها وحد وثباتها كونه في نظام يدب مع مثلاً لا غير ذلك اي بول لم يكن  
 المنع لتعصب في الدين فكيف يتصور المنع الكيف قد يكون في حكم  
 الظرف بمعنى في اي حال وقد يكون في محل الرفع على الخبرية اذا كان  
 بعد اسم كاني قولك كيف زيد واذا كان بعد فعل يكون في محل  
 النصب على الحال كقولك كيف جئت رعباً هو اصل الواجب هو اسس  
 المشروعات مثلاً كان هذا الاشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال  
 ان المقصود الا من من علم الكلام معرفة وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده  
 وافعاله وسائر المسائل الصعبة الكلامية والقياسية يقتضيان بهذا المصنف  
 الكتاب هذه فلم يزد بغير ما فاجاب بقوله ثم لما كان معنى الكلام اي  
 علم الكلام (على الاستدلال بوجود الحوادث) الحوادث ما يكون مسبوقاً  
 بالعدم (على وجود الصانع) اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته

له الاول لا استدلال  
 بلحذرك لان من قبله  
 ليس على الاستدلال بل  
 هو استدلال واليه  
 الاستدلال هو في الحوادث  
 وبالحال كانه لادان للشيخ  
 مشغل على الاستدلال  
 بوجود الحوادث ان قد  
 يكون باحواله لم يقل  
 بوجود الحوادث ليشعر  
 بطريق الاستدلال وهو  
 الاستدلال من الحوادث  
 او الحديث مع الحكماء كالمع  
 طريقة في الطريقة الحكمية  
 فالاستدلال بالامكان هو  
 ظاهر العبارة هو اول  
 الطرق والرد بصفاته  
 صفاته في الحوادث كانه  
 اذ بعضها سمعها كالكلام  
 وحسب الاجساد  
 (عصام)

تعمان احد هما الى اى منسوب الى ان وهى تدل على الثبوت والحقق  
وهو الاستدلال بالصانع على الصانع والثاني الى اى منسوب الى لم  
وهى العلية وهو عكس الاول سابق فلذا حكم بان معنى الكلام على  
الاستدلال الخ توضيح هذا استدلال جود العالم مثلا على واجب  
الوجود والى هذه له طريق استدلال بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجوب  
من التوحيد والتزويد والافاض صفات الكمال (روضة) اى الصانع  
وصفاته وافعاله كالعلم والاختيار والارادة (روضة) اى من وجود  
الصانع وصفاته وافعاله (الى سابق السمعيات) كاستدلال بالهجرة وهى  
فعله تعالى على رساله الرسل وبه الى سائر السمعات كسؤال منكرو نكبين  
وعذاب القبر والصراط والميزان واحوال الجنة والنار الى غير ذلك  
(راسب) جواب لما رتبته في الكتاب اى العقائد (بالثبوت) على وجود  
ما شاهد من الاعيان بيان لما روى الاعراض وتحقق العلم بها اى بالاعيان  
والاعراض (ليتوسل بذلك) اى بالثبوت (الى معنى) فله هو المقصود  
الاصح وهو معرفة الباري عز وجل وصفاته فقال قال اهل الحق  
وصما الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالحج والبراهين وهو اهل  
السنة والجماعة فانهم يتبعون الحق وانما مع عندهم بآل الحق ترغيبا لا قتداء  
محمدا وهذا الفصل على غير لان ما يدكر بعده من اثبات حث العالم  
وغيره موقوف على العلم بان الاشياء حقيقة فان واحد الوجود يعلم حقيقة  
الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والحديث لم يكن التكلم مع جلاله فقال  
الفاضل للحق مولانا قطب للثة والدين في شرح مقامات العارفين اعلم  
ان السعادة العظمى والرتبة العليا لنفس الناطقة هى معرفة الصانع بما له  
من صفات الكمال والتزويد عن النفس وتكثيرها عن التكثير والافعال  
في الشاة الاولى والاخرة وبكلمة معرفة المعاد والبدء والطريق الى هذه  
المعرفة من وجهين احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيها طريقة  
اهل الرياضة والمجاهدين والسالكون للطريقة الاولى ان التزويد على  
الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون ولا فم لساكن والسالكون  
للمطريقة الثانية ان وافقوا في رايها هم احكام الشريعة فهم الصوفية

له اهل الحق من لسانه  
تعالى به بعض الجزم  
والاحتياط ايضا في التصديق  
على الاول جود الفسوطية  
بآل الحق وانهم يثبتون الحق  
تقارن طريقا في كلامهم  
لما ذكرنا حقائق الاشياء  
لم يثبتوا الحق فقالوا التصديق  
من لسان السنة والجماعة على  
الاثبات بآل الحق من وجهين  
منسب جدا فانهم حفظوا  
ظلمة السنة ويأخذون عليه  
كلمة فام يعرفوا عنه  
لذا في العقل ما يمكن وهو  
الجزم والاحتياط  
(عصام)



المشروعون المعتقدون بأهل السنة والافهم الحكماء الاشرقيون ولا غنى  
 كان سالكاً الطريقة الاولى وتابعاً للمدى لا نية، ومقتداً بالكلين خصوصاً  
 أهل السنة منهم فقال قل بأهل الحق (وهو) الحق (الحكم المطابق للواقع) أى  
 نفس الامر وهذا يشعر بأن الحق هنا مفهومة مشبهة وقد يعنى بالحق المصدرى  
 وهو مطابقة الحكم للواقع وهو من أسماء الله تعالى لكن الاول انبى مهنياً  
 (يرتبط) أى الحق (على الاقوال) يقال القول حق (والحقايق والاديان  
 ولذلك انبى باعتبار اشتراكها) أى باعتبار اشتراك كل واحد من الاقوال والحقايق  
 وغيره على ذلك) أى على الحكم المطابق للواقع (ويقال به) أى الحق  
 (الباطل) وهو انبى يستعمل في الاشياء المذكورة كما يقال القول باطل والاعتقاد  
 باطل الخ (وما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة) يعنى الصدق يطلق على  
 الاقوال الاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة كما يقال قول  
 صادق وره يقال اعتقاد صادق والدين صادق وذلك من صدق الاعتقاد فاعلم  
 من هذا ان بين الحق والصدق عموم خصوصاً مطلقاً والصدق خاص مطلقاً والحق  
 عام مطلقاً (ويقال به) أى الصدق (الكلب) يعنى الكذب يطلق على الاقوال  
 والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة فلن قيل ينبى ان  
 يكون الكذب اعم من الباطل بحكم ان نقض البعض مطلقاً لهم من نقض  
 الاعم مطلقاً وليس كذلك قلت التقابل بين الحق والباطل وكذلك الصدق  
 والكذب تقابل العدم والمملكة لا تقابل الايجاب والسلب والحق لا يقابل  
 دقيق وبالقبول حقيق (وقد يفرق بينهما) أى بين الحق والصدق وان مطابقة  
 تقبى في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم (وهو صدق الحكم  
 مطابقة) أى الحكم (لواقع ومعنى حقيق) أى الحكم (مطابقة الواقع ايها)  
 أى الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء الواحدة  
 ومعنى الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء الواحدة هذا فرق بحسب المفهوم  
 أو طبق فرق بحسب الاستعمال فمعتزلة بالذات متغايران بالاعتبار  
 فان قيل لم سمى الحق حقاً والصدق صدقاً لان لسان الحوطة لا يثنى من الاعتبار  
 الاول هو الواقع في نفس الامر الوصفى يكون حقاً وهو الصدق به تميزاً  
 عن الغيب ومطابقاً للواقع (انتهى) لبيان في موضع الصواب بالمعقول حال حقيقة

له الدين الاطاعة  
 والجزء والرد الشرعية  
 فان الشريعة من حيث  
 انها خلق لها تسمى ديناً  
 ومن حيث انها حكم عليها  
 تسمى ملة ومن حيث انها  
 توجه اليها تسمى مذهباً  
 وايضا قد يفرق بأن  
 الدين منسوب الى الله  
 فان الدين وضع الله  
 سابق لذوى العقول  
 باختيارهم للحمود الى  
 الخبز بالذات والملة  
 منسوب الى النبي عليه  
 الصلاة والسلام يقال  
 ملة ابراهيم وملة محمد  
 عيسى عليهم الصلاة  
 والسلام ولذلك سب  
 نسب الى النبي يقال  
 مذهب الامم للاعظم  
 ومن مذهب الشافعى (رد  
 دلتقى)

الشيء وما يسميه، جميعهما في التعريف يدل على قراد فهمها والمشهور،  
 ان الحقيقة ظاهراً باعتبار الوجود والماهية لا باعتبارها بمعنى الماهية اعم  
 من الحقيقة فان الماهية عبارة عن ما به الشيء يكون هو وسواء صدق  
 على شيء في الخارج كماهية الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق  
 على شيء في الخارج اسلا كماهية الصفة وموطير يطير في القاف وان الحقيقة  
 عبارة عن ما به الشيء يكون هو هو ولكن لا بد من صدقه على الشيء  
 في الخارج كماهية الانسان وهو ما رماه الشيء هو هو) الحيوان الناطق  
 واحد ماله والاكثر من واحد متعدد او غير والمجموع غير عن الشيء وبه  
 متعلق بكان القدر وجلة الشيء هو هو في حكم اسمه وغيره : وتوحيه  
 الشيء ان يكون الانسان انساناً بنفسه لا بجعل جامل بل بجعل متعلق بالانسان  
 باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لنفسه استغناء عن السبب فالبدء ان يتيق  
 الصفة لا يقال كون الانسان انساناً بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه  
 لا سبب في الماهية كما مر فعلى ان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا لكونه  
 انساناً انساناً كحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضحك والكاتب  
 مما يمكن تصور الانسان بدونها اي بدون الكاتب والضحك (قانه  
 من العولوس وقد يقال ان ما به الشيء هو هو) يعني كانه اشاراً ولا الى الحقيقة  
 والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال  
 فإشار ثانياً الى ان بينهما فرقا اعتبارياً لا حقيقياً (باعتبار تحققه) في الخارج  
 (حقيقة) بان وجد ما صدق هو عليه في الخارج (وباعتبار تشخصه هوية)  
 يقال تشخص به، فهو شاخص اذا فقهه فيه (ومع قطع النظر عن ذلك  
 ماهية) اي مع قطع النظر عن كل واحد من اليقين والتشخص (والشيء  
 عندنا الموجود) مبتدأ وخبر اي الشيء عند اهل السنة والجماعة الموجود  
 بخلاف المعتزلة فان المعدوم الممكن عندهم شيء بمعنى انه ثابت وان لم يدخل  
 في جملة الوجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في الشيء بمعنى  
 التشخص الثابت في الخارج واما الشيء الغوي وهو ما يعرف ان يعلم  
 ويخفى عنه فيعمر المعدومات والتمتع ويدل على ما ادعاه اهل السنة  
 والجماعة قوله وقد غفلت من قبل ولما كنت فيها دليل ان المعدوم

له فذل الماهية حقيقة  
 كونه ثابتة او مشبهة  
 من حق الشيء لا ثبت على  
 له او ثبت عليه بخلاف  
 للماهية فانها لهم من حيثها  
 على ذلك من صدقها  
 على المعدوم في الخارج  
 هذا اذا لم تنصف للماهية  
 في الشيء واما اذا انصف  
 اليه تصبر بمعنى الحقيقة  
 ملزمة لها فلهذا جعلها  
 الشاخص في واحد  
 ثم اشار في ذيل قوله  
 وقد يقال الى القادما  
 ذاتا وتغايبهما  
 اعتباراً ١٢  
 (لمحرر)



والوضع في هذه القضية ولن يصح اتحادهما في المفهوم لكنهما  
متغيران في الحقيقة وفي المفهوم وان كانا متحدين بالذات لخصوصهما  
في لفظ فلا يكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرته من السؤال  
(في نفس الامر) أي موجودة في ذاته أي ليس وجوده وتحققه وثبوت  
لفرض فارض واعتباره معتبر كما يقال واجب الوجود موجود أي ما  
يقهر عنه هذه الصبغة وضميه باللفظ الله موجود (وهذا الكلام مفيد)  
أي قوله حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد راجع يحتاج الى البيان، البيان  
صبرك من الظاهر المقصود باللفظ وهو من الفهم وذو كمال القلب أي  
بيان صدق هذا الكلام اللزوم على منك به كما سوفطافية اوبيان كونه  
مفيدا بالتأويل بالنظر الى من اطلع على الترادف وقيل معناه ١٠ هذا  
الحكم المصل مفصل الى فروع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة  
والآخرة بعضها لا كوجود السماء والارض وفيه بحث لان قوله الثابت  
ثابت له فروع كذلك قوله راجع يحتاج الى البيان تأكيد لكون هذا الكلام  
مفيدا لان ثبوت المصول للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان كان للمصول  
غير الموضوع وحصل الشيء على غير مفيد بالاتفاق (وليس) أي قولنا  
حقائق الاشياء ثابتة (مثل قولنا الثابت ثابت) في الفساد لان الترادف  
فيه ظاهر فلا يحتاج صدق الى البيان كقولنا الانسان ابن واما كونه مفيدا  
فحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا رمل بخلاف قوله حقائق  
الاشياء ثابتة (ولا مثل قوله: انا ابو الفهم وشعب أي شعري)  
لان التأويل فيه لازم قطع لان التأويل في حقائق الاشياء ثابتة لازالة الحفاء  
بعض شعري شعري فان التأويل فيه لا يزيل الازالة الحفاء قبل ولا مثل قوله  
انا ابو الفهم وشعري شعري أي حال كونه غير مؤول ليس مثلا لو قل تأويل  
ليس مثل تأويل وشعري شعري لان في شعري شعري اتحاد اللفظ والعق  
بخلاف ما قل فيه فان الاتحاد ليس فيه الا من جهة المعنى ابرامعنى قول  
شعري انا ابو الفهم وشعري شعري فنتضمن اسمه نوع وصفه الكمال كضمن  
اسم حاتم الجود اذ قد خبرا وكذا شعري أي انا ذاك المشهور للموصوف  
بالكمال وشعري هو الموصوف بالبلغة وهذا المعنى ليس بسديد في قولنا

مثل قوله الثابت ثابت  
نظري قول وهذا الكلام  
مفيد أي ليس مثل ذلك  
الذي ذكره السائل اذ لا  
فرق بين الامر بالثابتة  
ثابتة وبين الثابتة ثابت  
كذلك نقل عنه ١٢

(عبد الحكيم)

مثل قوله ولا مثل تأويل

اللفظ نظري قوله راجع

الى البيان وهذا كونه لا يقع

فكذلك بعض الفضلاء من

ان اخذ المراد على الوجه

لذلك كونه مظهر فيهما

بينهم كذا اخذ طرفي

شعري شعري على الوجه

لذلك كونه مظهر فيهما

تدبروا بالنسبة للثابتة

فيهما كذا اخذ الفرق

فيبين لان اخذ طرفي

شعري شعري على الوجه

لذلك كونه مظهر فيهما

لكن مجاز للغة الجاني

وميله من البيان النسبة

بخلاف لفظ الموضوع على

الوجه المذكور فله حقيقة

اصطلاحية بل لغوية

ايضا فالحاجة الى البيان

(عبد الحكيم)

حقائق الاشیاء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى  
بحقائق الاشیاء ثابتة في الواقع ای كل ما عليه حقيقة من الحقائق ونطلق  
عليه اسم من الاسماء كالارض والسماء وغيرها اشیاء موجودة في الخارج  
فظهر ان ليس المراد ما هو المراد بذلك (على ما لا يخفى) متعلق بالبناء  
للمقدار ای بناء على ما لا يخفى (وتحقيق ذلك) ای الجواب المذکور  
ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه ای هل ذلك شئ  
رشي مفید یا لا تنظر الی بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان  
اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه ای علی الانسان ربك یا نية  
مبدأ و اذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك الحكم عليه لغوا  
يعنی لو كان السامع عالما بالإنسان من حيث انه جسم مفید لكل بالحیوانية  
ولوله من حيث انه حيوان ناطق لا يفید لان الموضوع يشغل علی حصول  
كذلك والحكم كذلك فی قوائم حقائق الاشیاء فاجب الود موجود  
فان الحقائق وواجب الوجود اذا اخذ من حيث انها موجودة في الخارج  
يكون الحكم عليها بالثبوت والوجود لغوا وان اخذنا من حيث انها  
موجودان فی الذهن والحكم عليهما بالثبوت والوجود لثبوتها لم يكن  
الحكم المذکور لغوا بل كان مفید اذ العلم بها ای الحقائق من حيث انها  
بیان العلم والتعديق بها و بأحوالها ای كونها أعياناً و أوضاعاً  
والفما أثر كلها ارجعة الی الحقائق كما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال  
بثبوت الحقائق علی الصانع فیجب ارجاع الفهم الی الثبوت لتحقق العلم به  
أشار الی دفعه بتعديم العلم الی تصوراتها والتعديق بها بأحوالها والثبوت  
یرجع الی الأحوال القائمة كلها فیلزم العلم به وقد يستدل علی صحة الحكم  
بخصوص الأحوال الثابتة فلا بد من التعميم بفرض الثبوت (محقق)  
ای موجود فی الذهن عند القائلین بالوجود الذهنی ولو لم یکن فی نفس الأمر  
كثيرون الاضافة عند من لم یقل به وهو جمهور المتكلمین وقيل ان موجود  
بالحقائق في الخارج عند من لم یقل به وهو خطأ لان القائل بوجود العالم  
انما قال بواسطة وجوده فی النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود  
فی الذهن والذن من موجود فی الخارج فمنه ان العلم موجود فيه لكنه

له دعوى ان حقائق  
الاشیاء ثابتة عنده  
العلم بثبوتها كما  
ان دعوى العلم بان  
دعوى ثبوتها  
لا العلم حقيقة من الحقائق  
الان قصد الموعوظ  
السوفسطائية صريحا  
فقال حقائق الاشیاء  
ثابتة فی حد ذاتها  
النظر عن ثبوتها  
ردا علی العنادية  
والعندية وقال العلم  
بها متحقق بذا علی  
الادرية  
(محسام)

مردود لان وجود العلم في الذهن وجود ظلي ووجود الذهن في الخارج وجود حقيقي فلا يتنظم القياس انتظامه في قولك الذر في الحقيقة والحقيقة في البنية (وقول المراد منه) اى من قوله العلم بهاد العلم بشيئها) اى بشيئ حقائق الاشياء بمعنى قال بعض العلماء انه قد ذكر فيها سبق شيئين الاول قوله حقائق الاشياء والثاني الثبوت المذكور معنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي في قوله بما عائد الى قوله حقائق الاشياء لان الاول واللام في قوله الاشياء لا استغراق للجنس وحقائق مضاف اليه فيكون المراد بحقائق الاشياء جميع الحقائق لان مقابلة الجميع الذي هو قوله حقائق بالجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم منقسم الامداد على الاحاد فيكون في مقابلة كل فرد من افراد الشيئ فرد من افراد الحقيقة و يكون معنى كلام المصنف والعلم بجميع الحقائق محقق وانه محال لان كثير من الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك ضمير عائد الى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة : فكل قلنا لو كان الضمير عائدا الى الثبوت لوجب ان يقول المصنف العلم به لان الثبوت المذكور لابد ان يكون الضمير العائد اليه من ذكر الوجوب للطابقة بين العائد والمعوذ اليه : قلنا لان الثبوت ولو كان من كرا الا انه مضاف الى المؤنث فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث (القطع) اى لكونه مقطوعا باربانه لا علم بجميع الحقائق لان بعضنا لا يعلم فثبت القطع قبل ويندفع الفساد المذكور بتقدير الثبوت فكله كالا يجوز العلم بجميع الحقائق لا يجوز ايضا العلم بشيئ جميع الحقائق لان العلم بشيئ جميع الحقائق انما يكون بعد العلم بجميع حقائق الاشياء فيكون انتظامه الثاني موجبا لانتظام الاول فيكون الضمير عائدا الى الحقائق دون الثبوت وجوابه ان الضمير يرجع الى الثبوت في ضمن الممول وهو غير مستغرق في نفسه وان استغرق موضوعه والجواب) اى جواب قوله قيل والجواب مشتق من جاب الفلاة اذا قطعها سمى جوابا لانه ينقطع به كلام المصنف (ان المراد بالجنس) اى العلم بجنس الحقائق لمحقق اى لا ضل من المراد بالحقائق جميع الحقائق بل المراد بها جنس الحقائق قيل يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى ان ما انتقده حقائق الاشياء فهو

له بمعنى المراد بقوله حقائق الاشياء فائدة جنس حقائق الاشياء فكلية جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم به لانه الجنس محقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الاجمال الجزئي وذلك كاف في الرد على المخصر لانه يدعى السلب الكل والقياس (عبد الحكيم)

ثابت في الواقع ولا شك ان كل ما نعتقد كذا فكل لا نساهم ان كل ما نعتقد  
 كن الجواز المنطقي الاعتقاد نعم انه كن لا عجب اعتقادنا لكنه تكلف  
 فالرجوع الى الجنس اسهل (ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشي من الحقائق  
 ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها) اى الحقيقة يعنى بل قول  
 المصنف حقائق الاشياء ثابتة رد للقول بانه لا ثبوت لشي من الحقائق لانهم  
 نفوه بالكلية والادبات في الجملة كافى رد لهم وقوله والعلم بها محقق  
 رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها والاصل ان مدعى النقص  
 السالبة الكلية وحى رضى من الحقائق بثبوتها ولا علم بثبوت حقيقة تخطى فيها  
 كفى اثبات الموجبة الجزئية لكونها ترضى واشتات احد النقيضين يستلزم  
 ابطال الآخر لا متناع الاجتماع صدق او كذب (خلافا للسوفسطائية) نعم  
 قوم ان السوفسطائية كانت طائفة يتشعبون الى ثلاثة مذاهب كما نقله  
 الشارح رحمه الله تعالى والمحققون منعه وقالوا لا يمكن عن عقل بل يقول  
 محمد المذاهب بل كل غلط سفسطائي في موضع غلطه يدل عليه اشتقاق  
 اسمه من سوفاء واسطاسكنا في تقييد الجنس رافان منهم اى  
 من السوفسطائية من ينكر حقائق الاشياء ويرى انها اى حقائق الاشياء  
 (او هام) كالنقوش المتلفة على اللآة وغيرها باطللة وهم العنادية  
 الغداهم في الحقائق (ومنه من ينكر ثبوتها اى ثبوت حقائق الاشياء  
 في الخارج) ويزعج انما تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهريا  
 فهو موجود حاض حتى او قد بما فقد بعد اوحادنا لمحدث فيكون كل  
 من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس في نفس الامر شي حقا لعدم  
 فلا اعتبار لهم (وهو العنادية) لنسبهم الحقائق الى انفسهم والاضف  
 مذهب العنادية والعندية بقوله حقائق الاشياء ثبوتهم ينكر العلم بثبوت  
 الشيء ولا بعدم ثبوتها ولا ينكرون نفس الحقائق ولا يثبتونها في نفس الحقائق  
 وفي نفس الامر بل ينكرون نفس العلم بالثبوت والعلم بالثبوت لا يشك  
 وشاك في انه شاك وطمعرا علم كلمة دعوة الى شي تقول علم باطل وكن له  
 الاثنين والجمع والمؤكد والمذكر موجود وهذه الكلمة تشمل بعض مدعى هذا  
 الخاطب كقولك علم الى اى احد هذه وتعالى (ومم الادارية) رد الصف هذا

له قوله رد على القائلين  
 انه معهود لزيادة الجنس  
 لاصحبه لاذ لا يوجب  
 ارادة الجنس دون الصبح و  
 لا دين مذهب عليها انه لا يصح  
 الاكتفاء بدعوى العلم  
 بنفس الحقائق ولا يصح كونه  
 لا خلاف فيه بل الجذب من  
 العلم بثبوتها وثبوتها لا يوافق  
 لها ولو قال والمراد بها  
 الجنس لكان فيها لطافة (عصام)

الذنب بقوله والعلم بها مستحق والفرق بين الذنب الثلاثة ان الاول  
نفي الحقائق والثلث نفي الثبوت لا مع قطع النظر عن الاعتقادات فقولها  
ثبوتها بتبعية الاعتقاد لعلها والثالث نفي ثبوتها لعدم ثبوتها (لنا تحقيق)  
نفيها على القين من النسبة في لنا وكن الزاماً بغيره (لنا محذور بالضرورة  
بثبوت بعض الاشياء بالعيان) اي بأحدى الحواس الظاهرة وهو الموجودات  
الخاصة كمرآة النار وبرودة الماء وبعضها بالبيان اي بالدليل  
العقلاني وهو الامور العقلية ثبت المطلوب الذي هو ثبوت حقائق الاشياء  
وتحقق العلم بتلك الحقائق (والزاماً بمعطوف على تحقيقه ان لم يحقق  
نفي الاشياء فقد ثبتت) اي الاشياء والا نزل ارتفاع النقيضين وهو محال  
وان تحقق اي ان تحقق نفي الاشياء (والنفي) والواو الحال حقيقة  
من الحقائق ثبت المطلوب (لكونه) اي لكون النفي رنوعاً من الحكم  
والحكم قسم من العلم لكونه تصديقاً والعلم قسم من الكيفيات النفسانية  
وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم  
من الممكن الذي هو قسم من الوجود وهذا معنى قولهم لان نفيها  
ثبوت اي نفي حقائق الاشياء ثبوتها فقد ثبت ثبوت من الحقائق فلم يصح نفيها  
على الاطلاق ولا يخفى انه اي الالزام (انما يثبت على العنادية لان الثانية  
تقول تحقق النفي بحسب اعتقادنا لا في نفس الامر والثالثة تقول  
لا ادري اي تحقق النفي ولا عدم تحققه ولذا قال الشارح ولا يخفى انه انما يثبت  
على العنادية وهكذا الاستدلال بثبوت بعض الاشياء بالبيان او العيان  
لا يقال لا يثبت شيء من الاستدلال والالزام على العنادية بل يثبت شيء  
من مفهومها تماماً حقيقة ومعلومة عند معرفة كيف يقولان عليهم لاننا نقول  
ان تحقق علم نفي معلوميتها فقد تحقق النفي وهو شيء وان لم يحقق ذلك  
كان مذهب الالادرية لا مذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم  
لا يكاد يصح لانه لا حقيقة معلومة عند جميع اجمعين حتى يثبت مدعاهم  
فاستدلوا لهم يناقض مذهبهم (قالوا) اي السوفسطائية (الضرورية) ريات  
منه لحسب والحسب قد يغلط كثير لانه لو اعتبر حكم الحس فلا يخفى  
ان الكليات او في الجزئيات وكلامها باطلان اما الاول فلان الحس لا يدرك

لنا ان العلم بالعلم  
لنا ضرورة لا واسطة  
بين النفي والقبول  
(ابن حرس)  
لنا لان يتخرج الى البيان  
والسلب  
لنا الكيفية عبارة  
عن الهيئات والصور  
والاحوال والكيفية  
ان تضمنت بذوات  
الوحدانية هيئات  
كيفية نفسانية كما لعلم  
والجواهر والقوى واللازمة  
والصفة والموضو كانت  
مراخطة في موضعها  
تسمى ملكة والادنى  
حالا بالتحريف كالكتابة  
فانها في ابتدائها  
يكون حالاً فاذ استقلت  
صارت ملكة  
(كليات)  
لنا اي بطريق السلب  
الكل  
لنا اذ ظاهر قولهم  
ثبوت نفي الحقائق  
(عرس)



لأنه لا يخلو اعتبار حكمه  
في الكميات فظاهر لأن  
الحس لا يميز بين الكميات  
وتلك التي لا يميز بينها  
الوجود في الخارج ولو  
فرض ادراكه أياها لم يميزها  
فليس له تعلق قلبه بالكميات  
المنفية والمستقبلة فلا يعطيه  
حكمها على جميع أفرادها  
سواء نفذ من المحقق إلى  
أن الحكم في قولنا الناحية  
ليس على كل نادر موجودة  
في الخارج في أحد الأزمنة  
التي لا تفضل عليها على  
الوجود المتوهم الوجود  
في الخارج أيضاً ولا شاك  
أنه لا تعلق للحس بالأفراد  
للتوهم فكيف يعطيه  
حكمها على تناولها أياها  
(شرح مواقف)  
لأنه كذا كتب السنية  
المحركة براهام سانية  
والشط الساكن مقركم  
(مواقف)  
لأنه لا ينفصل عن الحكم  
من القضايا الأولية بل من  
الشهور سرات التي  
قد تكون كاذبة  
وقد تكون صادقة  
(شرح مواقف)

الكميات فخلو عن الحكم عليها بل مدرك الكميات هو العقل ولما الثاني  
فلأن الحس يغلط في الجزئيات فلأنه يرى الصغير في نفس الأما من كبر  
كالنار البعيدة في الظلمة وكالعنب في الماء يرى كالأحماة و يرى الكبر  
في نفس الأما من صغير كالأشباح و يرى الواحد كثنين كالحق إذا نظرنا  
إليه مع غمض إحدى العينين و يرى الوهم كالسراب موجودا وغير ذلك  
فيكون حكم الحس في أي جزء كان في معرض الغلط ولا يكون مقركم  
دكا لا حول يرى الواحد اثنين أي الذي يقصد الحول تكلفا وأما القول  
القطري فلا يرى الواحد اثنين لا يتجسد بل هو قوف على السوابق وهو غير ودي  
بعد الحلو من أومنها أي من الضروريات (بدل يهيات وقد تقع فيها)  
أي البد يهيات (اختلافات وتعرض شبه يفتقر في حلها) أي التسمية  
إلى أنظار دقيقة أي البد يهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الأكرام  
والأفكار والأزمنة منتف وكذا المزمع بعض أن كل قضايك يدعي حلها  
البد يهية وعكاف ينكرها فيعرض فيه شبه فإذا وقع الاشتباه يفتقر  
في حله إلى أنظار دقيقة من الطرفين مثلا يدعي للعزلة بد يهية حسن  
الصدق النافع وقع الكذب الضار وأكره الأشاعرة والحكماء  
والنظريات فرع الضروريات فسادها أي الضروريات (فسادها)  
أي النظريات رولها أي لأجل أن النظريات فرع الضروريات  
(كثرت فيها) أي النظريات (اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض  
الأسباب جزئية لا يتناق في الجزم البعض بانتفاء أسباب الغلط) كما قلنا  
الشمس مضية والناحلة والماء بارد وأعلم أن شيخ الحكمة كالأفلاطون  
وبغيره أنكروا الحسيات واعترفوا بالبد يهيات قالوا أنا نرى الظل ساكنا  
وهو متحرك ونورد أثرا من النار وهي شعلت دوامة و نرى الظلمة جزئية  
فإن غلط الحس السليم في أمثلها كان متما لا يحل إدراكه في الحسيات ليس بل  
غلط الحس في البعض الأسباب جزئية لا يتناق في الجزم البعض أنكروا غلط الحس  
الغلط فيه أعترض بأن أسباب الغلط غير محصورة فعمل الكائنات لا يمكن لبعض  
أسباب يفتقر فيه فلا بد من بيان حصر الأسباب ثم نغيا ولو بين ذلك كان الغلط  
دقيقة فلا يكون بد يهية عليهم بأن حكم العقل لما كان متما في الحس وكانت

في العقل فاما زعمهم بالعقل دون الحس باطل ولو قيل بد فية العقل تشهد  
 في العقل بعدم غلطه لان ابد له شاهد ايضا عدم غلطه في نفسه فلا قدح  
 فيه روا الاختلاف في البديهي من اجواب عن قوله ومنها بد بديهي  
 وقد يقع فيها اختلافات لعدم الالف او الفناء في التصور لا ينافي  
 البديهة وكثرة الاختلافات اجاب عن قوله والنظر بيات فرج  
 البصر وما خضع له من افساد النظر لا ينافي حقيقة بعض  
 النظر بيات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا الادارية  
 بغيرهم لا يتعرفون معلوم لشبهه اي معلوم مجهول بل الطريق  
 يتعين بهم بالنظر ليعتقروا او يعتقروا لعل هذا وارد على من انكر الحقائق  
 كلها او على من انكر الحسيات فقلنا نعم لم يدعوا غلط الحس في كل شيء  
 بل لما وجدوا غلطه في صور كثيرة انه موه فامرهم بعلوه طس بقا اليقين  
 فان قلنا الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقلية لانها مبادئها  
 فلا يقين فقلنا استلزام منوع فذلك اذا ابصر غلط احسته ساكنا  
 ثم ابصرته في موضع آخر ساكنا كذلك ايقنت منهما بانه محذور وهذا  
 يقين يحصل من الفاطنين لا من جهة غلط فان الحس يتميز في الموضعين  
 ليس بقل بل الغلط في زعم ساكنا والحق ان احتمال سبب الغلط  
 لا يقدر في ادراك الحواس بل يقدر في العلم بكونه ادراكا حقا وهو  
 من فروع بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكيم الذي اودع في كل نوع  
 مصطفا لم يختلف عنه فلما كانت فطرة الحواس لا ادراك كان اكش ادراكه  
 سلكا من سبب الغلط (ووسطاء لهم الحكمة للوهة والعلم المزخرف)  
 وهي يكون ظاهرها على صورة الصدق والحق وباطنها باطلا وكاذبة  
 (لان سوفامعنا العلم والحكمة واسطامعنا للزخرف) اي الممنين  
 بالباطل (والغلط) باطنه (ومنه اشتقت السفسطة) استعملت في اقامة  
 الادلة على نفي ما علمت بحقه بالضرورة (كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفاء)  
 اي محب الحكمة (واسباب العلم) اي اسباب حصول العلم بمذوق المضائق  
 والسبب مولفة ما يتوسل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طس بقا الى  
 الحكم من غير تأخير (فهو صفة يعقل بها) اي بالصفة المذكور لمن قلتم

لهذا العلم بالحق  
 وهو ليس هو العلم بالحق  
 منشا انكار بعض  
 في الحس وبديهة العقل  
 لا ينظر للتفرع عليهما  
 حسب الحس والحس داخل  
 فقل طس بيات العلم لا  
 اشارة الى العلم بالحس  
 المحسوس مع زعمهم  
 ذلك مخالفة في فهم  
 تحق العلم بمقتضى قوله  
 وانما كان بالاسم الظاهر دون  
 الضمير كما هو الظاهر  
 لعل يتوهم هود الى العلم  
 المتعلق بحس حقائق  
 الاشياء مع ان المذنبين  
 سبب العلم زعمه ولا حظ  
 انشئت الى شيء وهو العلم  
 على وجهه ليس هو العلم  
 الحس ولا مع كونها  
 انب يجعل الحواس  
 من اسباب العلم  
 (عصا م)

(هـ) ای الصفة (به) الضمیر فی به راجع الی من ومنذا التعریف  
الاولی المتصور الماتریدی (ای) یضع ویظهر ما ینکر ویکن ان یمکن عدم  
الضمیر فی عنه راجع الی ما واما عبارة عن العلوم قوله و یمکن مطلق علی  
بید کر و کلاما ای یدکر و یمکن تفسیر المذکور و یضع ویظهر نفسیه  
لقوله یقنی قید بالمدکور لیسندرج عنه الوجود والعدم و التسمیة  
فی رد علیه کم من معلوم محصل بالفکر فلا یحتاج الی الذکر فاشاء الی جوابه  
بقوله و یمکن ان یمع عنه ای من شئ ان یدکر و یمع عنه فاشئ الذی  
غیر مذکور یمکن ان یدکر الذکر بالضم بالقلب وبالكس باللسان قوله  
المدکور من الذکر بالکسر مهنالذکر لواءخذ من الذکر بالضم ام یحتاج الی هذا  
التأویل لكنه بمعنى المعلوم فذکره فی تعریف العلم تکلف باعلام العلماء  
اختلافوا فی العلم المطلق علی مذاهب ثلاثة الذمیب الاول ان ضروری لا یحتاج  
الی التعریف ولخار الا امام محمد بن الدین الرزنی رحمه الله علیه الدلیلین الاول  
ان کل احد یعلم نفسه بالضرورة انه موجود وهذا العلم خاص متعلق  
بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء من لان المطلق ذلک القید  
والعلم بالجزء سابق علی العلم بالکل فاذا حصل العلم الخاص لذی هو کل  
لحد بالضرورة کان العلم للمطلق سلفه علیہ والسابق علی الخس وری  
اولی بان یمکن ضروریاً فیکون العلم للمطلق ضروریاً وهو المطلوب لایل  
الثانی هو ان یقال لو یمکن العلم للمطلق کسبياً معرفاً فاما ان یحرف بنفسه  
وهو محال جزم او بغيره وهو ایضاً محال لان غیر العلم انما یعلم بالعلم  
فالعلم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومیة کل واحد منهما علی معلومیة  
الآخر وان محال و یمکن ان یمح عن حدین الدلیلین اما الجواب عن الدلیل  
الاول فهو ان یقال لا نسلم ان تصور ذلک العلم الجزئی ضروری بل لقرونی  
حصول ذلک العلم الجزئی للمتعلق بوجودة وذلك المصوب غیر تصور  
و غیر مستلزم ایا لان کثیر ما یحصل لنا العلوم الجزئیة للتعلمة بالمعلومات  
المخصوصة ولا تصور شیئ من تلك العلوم فاذا لم یمکن العلم الجزئی للمتعلق  
بوجوده متصور الا یلزم تصور العلم المطلق فضلاً عن ان یمکن ضروریاً  
ولینا ان ذلک العلم الجزئی ضروری لكن لا نسلم ان یلزم منه ان یمکن

له وخرج بالقبلی الظن  
والجهل للکرب واعتقاد  
للقائل المصیب لیس الذی  
الا تشاک التلم و اعم  
الحدود عند المحققین  
الحکمة وبعض المتکلمین هو  
الصورة الحاصلة من الشئ  
عند العقل من العلم علی  
الوجود فهو علم عالم ومعلوم  
والتفکر لحدیثی یؤلفه العلم  
العلم عبارة عن الحقيقة  
الجزءة عن الفواشی  
الکیمیة فاذا کان هذا  
الحقیقة مجردة فهو علم وإذا  
کان هذا الحقیقة مجردة  
له حاضرة لذی یفهم مستور  
عنه فهو عالم واذا کان  
هذا الحقیقة الجسدية  
المتحصل الابه فهو معلوم  
فالمبادئ مختلفة والا  
فالکل بالنسبة الی ذاته  
واحداً کلیات الی البقاء  
کله وللغرد والکرب  
والکل والجزئی  
سبب التساب ونظر  
کله فان هذا العلم  
حاصل لكل احد  
بالضرورة بلا نظر  
(شرح المواقف)

ذلك العلم للطلق ضرورياً والظاهر ان لو كان العلم للطلق ذاتياً لكان العلم الجزئي  
 وموفاً بمعلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال انا تختار  
 ان العلم معروف بغيره ولكن لا نسلم لزوم الدور فان غير العلم التام لا يحصل  
 حال جزئي متعلق به لا يتصور حقيقة العلم للطلق فلا دور لعل لا ان تصور  
 العلم موقوف على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفاً على حصول العلم  
 وعلى تصوره وحصول الشيء غير تصوره والذات الثاني انه نظري لكن  
 يمكن تعريفه واختاره امام الحرمين والظاهر الغزالي واستدلوا عليه بالدليل  
 الثاني الذي هو لامام غزال الدين الرازي والذات الثالث ان نظري ولكن تعريفه  
 لكن انما هو في تعريفه وهو موجودا كان او معدوماً كالشيء الذي يدركه  
 بالعقل ولا وجود له في الخارج فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل  
 من التصورات والتصدقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم بصفة  
 توجب تميزاً ولا يحتمل النقيض) يحتمل شيئين احدهما ان يكون هناك  
 نقيض لا يعمل به والثاني ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضاً ان يقال  
 لا يحتمل النقيض باعلم ان هذا التعريف يختار عند العلماء لتناوله التصور  
 والتصديق النقيض دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول  
 التصديق الغير النقيض ايضاً فيكون الحد الثاني مانعاً عن الاول ومعنى هذا  
 التعريف ان العلم بصفة اى امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لها وموصفاً  
 الذي هو العالم بتميز الحد كما انها علم احد اما لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل  
 متعلق ذلك التمييز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التمييز اى توجب كون  
 علمها بتميزاً بكسر الهمزة لكونه صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة  
 بالغير وقوله توجب تميزاً يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات  
 من الصفات النفسانية كالشهوة والحب وغيرهما ومن الصفات  
 الجسمانية كالسواد والبياض وغيرهما مثلاً فان هذه الصفات  
 توجب لها تميزاً اى توجب كون علمها مميّزاً بفتح الهمزة لا مميّزاً بكسر  
 الهمزة ضرورة ان الشهادة تميزاً الشجاع عن الجبان وكذا السواد  
 يميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب تميزاً العالم عن الجاهل  
 ويوجب ايضاً له تميزاً للدراكات عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج

له اى هو ذلك بالحواس  
 وعرض  
 له اى قول الامويين

عن ذلك الحد الطن والشاع والوهف من متعلق القيد المكمل لكل واحد  
منها لا يمكن نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطالع صاحبه  
في المستقبل على ما هو الواقع فيزول عنه محكم من الاعجاب والسلب  
الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل ملا الحد  
ان العلم وصفة قائمة على متعلقة بشئ فوجب تلك الصفة لها باعاديها  
كون محلها مابين المتعلق قيميا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك  
القيد فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان القيد الخارج من  
الصفة انما هو له ولا الصفة ولا شاع ان قيميا انما هو بشئ يتعلق به  
الصفة والقيد وذلك الشئ هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيضه  
اي ذلك القيد زقانه وان كان شاملا لا دراك الحواس بناء على عدم  
التقييد بالعلمي يعنى قيد بعضهم هذا التعريف بالعلم وقال العلم صفة  
توجب تميز اباين للعلم لا يحتمل النقيض لحيث لا يشمل هذا التعريف  
اندراك الحواس لان الدراك الحواس هو الصورة لا غير والذي ترك  
القيد فقد احسن ولن الاختار الشارح رحمه الله (والتصورات)  
اي شامل للتصورات وبناء على انها لا نقاض لها في التصورات على ما  
زعموا تنبيه على خطأ زعمهم لان الملا في النقيض على اطراف القضايا  
شائع والحق انه لا نقاض لها لان للتناقضين ما للفهوطن للخطان  
بذاتهما ولا تمنع بين التصورات فان مغزى لومس والافسان لا يقاضان  
الا اذا اعتبر شيئا بشئ وحيث لا يحصل هناك قضيتان متناقضتان صدقا  
وكذا باحو زيدا انسان وزيدا ليس با انسان مثلا فيكون التناقض بين  
القضيتين وكذا باقى التصورات فان قيل يلزم من هذا ان يكون جميع  
التصورات مطابقة للواقع على ان بعضها غير مطابق له قلنا لا نسلم ان بعض  
التصورات غير مطابق للواقع فان التصور لا يوصف بعدم المطابقة  
اصلا فان اذا رأينا من بعيد شجرة او حجر مثلا وحصل منه في اذه اننا  
صورة انسان فذلك الصورة علم تصويرى والخطأ انما هو في حكم  
العقل بان هذه الصورة لهذا الشئ لرقى فتكون التصورات كلها مطابقة  
لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما كما ان متعلقا عدمه للمطابقة

لصاحبها انما لا يمكن  
للتصورات نقاض يدخل  
جميع التصورات في تعريف  
العلم مع عدم صدق العلم  
على لان الطلبة مستهمة  
في العلم والمطابقة في بعض  
التصورات فلا يكون  
التعريف ما نساه  
رعي الحكيم  
على صورة انسان  
على اي علم تصويرى  
لا انسان  
والله اعلم بخلق ما يطبق له  
حيث لا يحتمل غيرا تلك  
الصورة في الواقع فخطأ  
في الصورة المطابقة للمعالمها  
وانما الخطأ في الحكم للعارف  
لهذا التصور وموان  
منه الصورة صورة لهذا  
الذي هو المعبر  
رعي الحكيم

فی احكام العقل المقارنة تلك الصورة فلا اشكال ايضا هذا هو اللذکور  
 فی شرح المواقف والمقاصد ولكنه لا يشمل غير اليقینات من التصديقات  
 ای كما ينبغي لان ينبغي ان يشمل هذا أي هذا من (و لكن) استدل راء  
 عن التعريف الاول فينبغي ان يشمل العقل عن الانكشافات العامة الذي  
 ويشمل الفطن لان العلم عند من أي عند المتكلمين (مقابل للظن)  
 قوله لان العلم الخ أشد إلى جواب ما يقال ان العقل أهم من الانكشاف  
 العلم والعام لا يدل على الخاص بأحدى الدلائل الثلاثة للثبوت فكيف  
 يشمل على الانكشاف التكم وحاصل الجواب ان العلم لا يعرف في هذا الفن  
 الا بالاعتقاد الجازم للمتابع لواقع فانه خربنة على ان الولد من الانكشاف  
 او انكشاف التكم (لخلق أي الخلق من الملك والانس والجن) خص  
 هذه الثلاثة ولهم انواع المكلف وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس  
 همدية تدرك العقل أم لا ويجوز ان علم الخالق قلته في علم الخالق رلذاته  
 أي علمه الانزلي لذاته تعالى وعلمه الاضافي وهو الانكشاف بعلمه الانزلي  
 فخصه لذاته تعالى ولعلمه والا لكان علمه واجبا لذاته ولم يقبله احد  
 (والسبب من الاستصحاب ثلاثة الخواص السلبية والخبر الصادق والعقل بحكم  
 الاستقرار ووجه الضبط ان السبب) أي السبب الذي يحصل به العلم  
 (ان كان من خارج) أي من خارج عن ذات المدرس (فكثير الصلوق  
 والا يوان لم يكن خاسرا) فان كان أي السبب رآلة غير المدرس  
 غير منسوب صفة آلة فلكواس والا أي وان لم يكن آلة فالعقل  
 هذا على قول من قال ان المدرس للكميات والجزئيات هو  
 العقل لكن احدهما بواسطة الآلات دون الآخر لا على قول من قال  
 ان المدرس للكميات هو العقل ومدرس للجزئيات هو الخواص فان قيل  
 السبب للثبوت في العلوم كلها هو الله تعالى أي ان ارید السبب الحقيقي  
 هو واحد لا غير هو الله تعالى لانها أي العلوم (مخلقة) أي الله  
 وایجادها من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري (اعني  
 ما يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال) كالنار للاحراق هو العقل لا غيره  
 وانما الخواص والاختصاصات وطرق في الادراك أي الخواص آلات

له للعلم هو اللذکور

له أي ان كان هو لغيرها

عن من علمه هذا العلم

منفصلة عنه وان كان

وجوده من امر خارج

عن العالم

(عمر س)

له أي وان لم يكن السبب

من خارج بل كان له

تأمر بالدرك حيث يسمى

داخلا

(عمر س)

له أي لا درسا

له لكون العقل آلة

اولس بالآلة فله من تغيير

العقل منها فان كان الابد

النفس لنافقة فليس رآلة

فان ارید به القوة العاقلة

فهي كالتدريك والظاهر

ان لمده الثاني ولذات

قال فان كان آلة غير للذات

فوقع التردد بين الاثنين

للاول ولا يتصور على قوله

فلم كان آلة فلكواس والا

فالعقل

(عمر س)

له أي العقل للغير بقوة

النفس بما تستعد للعلوم

والادراكات

(عصام)

له وان كان الثالث هو  
اتحاد السبب المقتضى في الحقيقة  
فالمصر في هذا الثلاثة باطل  
وذلة لان السبب المقتضى  
للاوليين على الله الخ  
(عمر)

له المستمرة بخلاف العلم  
في عمله عند تعلق ذلك السبب  
به على سبيل الاختصاص  
الستفاد من دلالة المذكور  
(عمر)

له لا بطريق الوجوب  
والاخر

له ان السبب المقتضى  
بذلك ليس السبب المقتضى  
للدلالة والعقل ويشمل ذلك  
للاوليين والحس باقسامه  
ويشمل الطريق لا الاول  
والمكرر المذكور من هنا

للقام الذي هو لكس  
اسباب العلم النفسية فيه  
اشبه انظر على ان تكون  
اسباب نفسية في الحس  
العادة بان يخلق الله تعالى  
العلمية مثل الوجودات  
للفضل العلم بالوجدانيات  
كعلم الانسان بحسب مشيئة  
وفرحة وحزنه ولذنه

ولذلك الحس المقتضى  
الى العلم كالعلم بان خالي  
ملم بسلطة مشيئة الله  
للتقديس والعلو بكونه الغير  
مستقل من نور نفس  
بالطريق المتقدريانه  
والهجرة النفسية الى العلم  
بالقرينات كالعلم بان  
الضرب بولم وجر الرخية  
ابقه وحده مبتداه

والاخبار طرق روالسبب المقتضى اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا  
العلم معه اي مع السبب المقتضى بطريق جسي العادية اي لا يكون  
موجدا ريشل المشترك كالعقل والالة كالحس والطريق كالحس  
الاخص في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجودات والحس والقرينة  
ونظر العقل بمعنى ترتيب الابداء والمقدسات فلي كل التقدير لا يكون  
اقول للنفص واسباب العلم ثلاثة المجهول قلنا هذا اي كون الاسباب  
ثلاثة ر على عادة الشايع في الاقتصار على المقاصد حاصل من الحس اب  
هو اختيار القسم الثالث من اقسامه المذكور وهو من حوله الضعيف  
من السبب في قوله واسباب العلم ثلاثة هو السبب المقتضى الى العلم في الجملة  
ولكن انحصاره في الثلاثة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على  
عادة الشايع اي اهل الحق روالاعراض عن تدقيق التفاسير اي  
عن تدقيق انهم للبيئة على علوم الفاسدة ولا فالتكلمون احسن بالتدقيق  
منهم فانهم اي الشايع لما وجدوا بعض الادراكات حصلت عقيب  
استعمال الحواس الظاهرة التي لا شاء فيها اي لا شاء في ان الحواس  
الحس الظاهرة ثابتة في الوجود سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم  
كالفرس لان علم الحسوسات حاصل للحيوانات جميع وجعلوا الحواس احدا  
الاسباب براسها وما كان معظم المعلومات الدينية نحو الصلاة والزكاة  
والصوم والحج وغير ما من الفرائض مستفاد من الحس الصادق  
وان كان دخلا في ادراك الحواس لكون طريقه الجمع وجعله اي الحس  
الصادق رسيب اخر له ولما ثبت عند جميع اي عند الشايع والحواس  
الباطنة السماة بالحس المشترك وهو وغير ذلك كالتخيل والتصفية  
والخاطلة فان قيل لم ثبت عند الشايع الحواس الخمس الباطنة  
قلنا لان دلائل المكاء على اثبات تلك الحواس لم يرد عند الشايع ولم يكن  
عندهم دلائل شاهدة لاثباتها فاعرض للشايع عنها ولم يشغلوا في اثباتها  
اما بيان عدم قلة ادلة المكاء على اثباتها فان المكاء استدلالا على وجود  
الحس المشترك وهو قوة في الدماغ تدرك جميع ما تدركه الحواس بعد  
غيبه المادة فكانها حواس ينصب فيها العيون الخمسة فاللدلة ليس هو

القول لا بد من ذلك لانه لا يمكن ان يكون العقل لا يحد في كل واحد  
من هذه الحواس الظاهرة ولا في غير ذلك الا بموجب صدرك كما قد دون غيره  
فلا بد من قوة اخرى حتى يحد عندك جميع تلك الاشياء من غير ذلك الدليل  
لانه كما هو ان يكون الدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة كما قد استدل  
على صحة ذلك بان يقال ان الصور الحسوسات قبولاً وحفظاً ومبدأ  
لما من متغيرين فلا بد ان يكون من غير ان يتغير عندك عند التكلم  
ان الواحد لا يصدر عن واحد ومبدأ القول هو الحواس المشتركة ومبدأ  
القول هو العقل وهذا الدليل ايضا لا يتم الا بالنسبة الى الواحد لا يصدر  
عنه الا واحد يجوز ان يصدر اكثر من واحد بواسطة شئ ما من متغيرين  
كما لا يرضى مثلاً قبل الشكل بل هو لها وحفظ بصورتها يجوز ان يكون  
القول والحفظ معاً في قوة واحدة بحسب شئ ما من متغيرين واستدلوا  
على صحة القول بان يقال ان القوة في الدماغ تدرك للعاني الجزئية  
كما قد تدرك ومما هو غير مثلاً والدرك لتلك للعاني الجزئية ليس هو  
العقل لا يلا بد من ذلك الجزئية لا بواسطة الآلة ولا يجوز ان يكون تلك  
الجزئية هي الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور الجزئية دون  
العاني الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة لانها لا تدرك للعاني  
الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون الدرك لتلك للعاني الجزئية  
قوة اخرى فها هو الواحد وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما لا يكون  
القوة الواحدة كالحس المشتركة مثلاً آلة لا درك انواع الحسوسات  
لا يجوز ان يكون آلة لا درك معانيها ايضا لا بد من دليل واستدلوا  
على وجود الحافظة بان للعاني الجزئية قبولاً وحفظاً ومبدأ متغيرين فلا بد  
لما من مبدأين لا يتغير عندك من الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ  
قول للعاني الجزئية هو الواحد ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل  
غير تام ايضا يجوز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شئ ما من  
متغيرين واستدلوا على وجود التصرف بان يقال ان الجمع بين تصورين  
تلك كانتصوراً انساناً ذاراً اسوين ونفصل بينهما تارة اخرى كما تصور  
انساناً عديم الرأس وكذلك بين المعاني الجزئية وليس التصرف هو العقل

(يقين ص ٢٢)  
قال في العقل للنفسي  
في العلم بالحواس  
التي هي مطلق نظره  
والله لا يصلح ان المراد  
بالحواس مطلق معنى  
وتبين للبديهي وهي  
المعنى ملك الحاسة  
فان من القوى يقع عليها  
القول في الذكر تصورية  
كانت لوصفيتها تكلم  
والفصل القريبين  
في التصورات والقدرة  
الحسية والشرطية  
او ليس كب منهما  
في التصديقات فحفظ  
للقدرة على البديهي  
من حفظ الحواس على  
العلم لان المراد بالبديهي  
للحواس التصورية فقط  
(عمر س)  
لعله لا يفهم من  
قوله والسبب للنفسي  
(عمر س)



له انشاء العقل الى العلم  
فبعضه حسنة الموت  
بل بعضه القوة الحسية  
من جهة القوى النفسانية  
للتفتة الى القوى المحركة  
والقوى الدورية كالقوة  
الى الحواس الظاهرة والحواس  
الباطنة (ابن عباس)  
سلكه ولما كان من مضمون  
سؤال تقريره على الحسنة  
والقوى لا بد فيها  
من نفس الظاهرة فاق  
بعض العلم بها الى العقل  
دون ذلك فينظر ان يكون  
من جهة الحسنة انما كان  
لجواب بقوله ان كان الخ  
عن تقرير جواب لظهور  
الفرق بين من كان الحس  
والحس فيه مدخل  
وكان الاولى ايضا ان كل  
للعقل لانه اعظم  
الاسباب للفتنة لكنهم  
لما احتاجوا الى التفصيل  
في الجهة وبينوا الوجه  
في جعل الحواس سببا للعلم  
بمدركاتها وكذا الحس  
الصادق فيجعل العقل يجعله  
سببا لجميع مدركاته ذلك  
سواء كان الحس فيه  
مدخل او لا (عمر)

سلكه وذلك البعض  
للمدركات والقوى  
غلاف الاوليات  
والوحدانية

لعدم تصور الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه يدرك للعان والتميز  
انما يكون بعد الادراك فيكون قينا قوة اخرى متميزة فيهما وهذه  
الدلائل ايضا غير تامة لحواز ان يكون للتعرف هو العقل بواسطة الذاكرة  
من اموال المذكور في شرح المقاصد (ولم يتعلق لهم) اي المشايخ  
(عمر) بتفاصيل المدركات والقوى بل بالمدركات والظواهر لان  
كل واحد من الحواس والقوى والنظر من اثار العقل وليس من اثار الحس  
للاستقلة الوجودية بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود  
وان لم يستقل في الادراك (وكان مرجع الكل) اي كل العلوم للحس  
بالحواس الباطنة والقوى والبدنية (الى العقل جعلوه) اي العقل  
(سببا ثانويا) صفة ثالثة رال للعلم بحسنة التفتة لولا ان الحس  
او بحسنة او ترتيب مقدم ما جعلوا السبب في العلم بان الحس هو علة  
مومن الوجدانيات وهو لا يدركه الوحدانية وان الكل اعظم من الحس  
لاوليات (وان نور القمر مستقلا من الشمس) مثال الحس (ولم) شرب  
(المقبول) مثال القوية والفرق بين الحس والقوية في مشاهد  
الحس مرة او مرتين كافية في الحس لاق القوية بل لا بد من الشاهدة  
مرار كثيرة وايضا بان السبب في القوي معلوم السببية فهو للاحتمية  
وفي الحس معلوم كلاما (وان العالم حادث) مثال لترتيب مقدم  
(هو العقل) مقول ثان لجعلوا العقل في الاصل الحس سببا  
لادراك الانسان في حبه عما يقبه ونقله على ما عمن (وان كان)  
في البعض باستعانة الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحسية  
اي بمعنى السمع الذي هو الاذن والبصر الذي هو العين كما جعلوا  
الذي هو فضل التكلم والدلائل عليه قول الشايع في تعريفاتها هي قوة  
رخص بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها اي الحواس (واما)  
الحواس الباطنة التي يشتهى الفلاسفة فلا يتم ذلك) اي الفلاسفة  
رعى الاصول الاسلامية السمع وهي قوة مودعة (اي موهومة  
في العصب) اي الذي فيه هواء مختص كالطبل (المفوض في مقعر  
الصنخ يدرك لهما) اي بالقوة (الاصوات) هي كيفية الهواء

عند توجهه والحروف هي كيفية الصوت معوقة مع ما يكون الصوت  
ملائماً أو منافراً ليدركه بالحواس لا بالسمع وبطريق وصول الهواء  
التكليف بكيفية الصوت أي بكيفية هي الصوت (أي الصمغ) إلى  
متعلق بوصول خلاصة الكلام من سبب حصول السمع هو أنه لا يحدث  
صوت في موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع  
لأنه لطيفاً بكيفية ذلك الصوت من الحدة والنقل ثم يتكيف بما الهواء  
الموجود لذلك الهواء ثم الهواء بالهاو إلى حد ما حسب شدة الصوت  
ضعفه فالسماح الذي يقع في تلك المسافة يسمع ذلك الصوت بخلاف  
ولما السماع الخارج عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء إليه  
بل يسمع ذلك الصوت لمر لا يسمع خلاف فيما بينهم فكانت الفلاسفة لا  
وتدبرهم الظاهر من الاعتراض وقال المتأخرون من حكماء الإسلام نعم  
والحق هو هذا الذي ذهب إليه الأول والثاني من الوجه الأول  
هو أن تدرك أن صوت المكون عند هبوب الرياح يميل من جهتنا إلى  
خلافها وذلك ضروري يعرفه كل أحد ومن العلوم بالضرورة أن ذلك  
الهواء الحاصل بين تلك الصوت لا يصل إلا بمكاناً أذن في موضع  
الوجه فيه والوجه الثاني أنه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت  
من داخله لا من خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض الكمل  
أنه يسمع أصوات الأفاعيل ولا هواء فيها والوجه الثالث هو أن تدرك  
جهة الصوت وذلك دليل على أن الصوت قبل وصول الهواء الحاصل  
بين تلك الصوت إلى الصمغ يدركه إذ لو لم يدركه إلا عند الوصول لما دركنا  
جهته كما في الشمس والأشياء باطل وكذا المألوم واستدل الفلاسفة على  
منهم بوجهين: الوجه الأول هو أن الصوت عند هبوب الرياح  
لا يسمع من كان الهبوب من جهته وذلك لأن الهبوب يمنع من الوصول  
إلى الصمغ وفيه نظر لجواز أن يكون عدم السماع لبعده الصوت  
من حد الإدراك لا لئلا يدركه البعد لا بد من أن يكون له حد كما في البصار  
فإذا تجاوز الحد ذلك ذلك الحد لا يدركه والوجه الثاني هو أن تدرك ضرب  
الخشب بالأنفاس في الصمغ قبل سماع الصوت وذلك لأن عدم وصول

له تالان يسمع الصوت  
هو كيفية تالان يسمع الصوت  
سبب تالان يسمع الصوت  
فصل في الصمغ سبب  
وصول الهواء وهو الهواء  
وأيضاً كذلك هو الهواء  
بالهواء السمع من قوتها  
وكنها من قوتها يسمع  
وهو من قوتها يسمع  
الهواء من قوتها يسمع  
يجمع من المكان العالي  
والهواء لا يسمع طبعاً  
فلا قسم  
(كليات إلى الحق)

لصوابه اي بالنظر المعبر  
فصل الموقر اما بطريق  
حرى العادة من الله تعالى  
كاذمب اليه الا شاعرة  
لما تقع عند من ان جميع  
الكنات مستندة الى الله تعالى  
ابتدأ على بلاد لسطه وان شاع  
عند ذلك قد لا يجب عليه شيء  
ولما بالتولية كما هو من صوب  
المعترلة وهو ان صدق من  
الفاعل فعل بواسطة فعل  
أقرصا دار منه كس كة  
للفتح الصادور بسبب حركة  
اليد ويقبل بالباشرة وهو  
ان يوصل منه فعل بلا واسطة  
فعل آخر واما لزوم العقل  
كاذمب اليه الفلاسفة بناء  
على ان يفسد الحوادث من  
المبدأ الفاعل عن طوع وتكليف  
التأمل في القابل ولما بعد عدم  
تأمل في الواجب منه من صوب  
أقرصا دار منه الزاوي وهو ان  
حصول العلم عن النفس  
المعبر واجب وجوباً كلياً  
غير مشروط بغيره فان بلاهة  
العقل حادثة عن معرفة العلم  
العلم متغير وكل متغير له  
وحصل في ذهنه ما تان  
المقدّمات عن محققين علومها  
الهيئة وجوباً زاهم ان العلم  
حادثة (جلال)

الهواء الحاصل الى الصمخ فاذا وصل مع وفيه نفس لجوان ان يكون  
عدم الصمخ بعد الصوت ومعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس  
عند ذلك اي عند الوصول يعني ان الله تعالى يخلق ادراك تلك  
الاصوات بطريق جرى العادة عند المتكلمين عند وصول الهواء للتكليف  
بكيفية الصوت الى الصمخ لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامّة  
لذلك الادراك وبطريق الايجاب عند الحكيم وبطريق التوليد عند  
المعترلة والهمس وهي القوة للودعة في العصبين الجوفيين التين  
يبتدأ من غور البطنين القدمين من الدماغ فينتقل احداهما الى العين الى  
اليسار والاخر الى العكس (تتلاقيان) بحيث يصير للتلقائين جميع النورين  
فرضي رة تغترقان فيتأديان الى العينين يدرك بهما الى بالقوة والفتوة  
والالوان والاشكال واللقادير اي الطول والعرض والحق فصبغة  
المنى ترجع الى العين وعصبه اليسار ترجع الى اليسار فعل هذا يكون  
كهشة دالين يكون محذوب كل منها الى محذوب الاخر لا كهشة الصليب  
وان كان في الظاهر كركن لك (والمحركات) اي الحس اذا شاهد الجسم  
في مكانين أدرك فيه العقل الحركة فلا يدرك ان الكون من الاعراض  
النسبية لا يدرك بالحس والحسن والقهر وغير ذلك مما يخلق الله تعالى  
ادراكها اي ادراك الانواء والالوان الخ في النفس عند استعمال  
العبد تلك القوة وشروط الا بصل ثمانية عند الجمهور وهي كون المرئي  
كثيفاً لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئاً بنفسه كالشمس والشمس  
او بغيره كالأشياء المستنيرة بالشمس وكونه عازياً بالبصر او في حكمه كالحافة  
كالوجه الذي رؤى بالمرآة وقصد البصر الى الابصار وعدم الحجاب  
وعدم البعد المفرط والشمس وهي قوة مودعة في الزائدتين التين التابنتين  
من مقدم الدماغ الشهيرتين بعلامتي القندي يدرك بهما الالوان بطريق وصول  
الهواء للتكليف بكيفية ذى الرائحة الى الخشوم الى متعلق بوصول  
يعني ان الله تعالى يخلق ادراك تلك الروائح بطريق جرى العادة عند  
التكلمين وبطريق الايجاب عند الحكيم عند وصول الهواء للتكليف بكيفية  
ذى الرائحة الى الخشوم ومعنى ان ذلك الوصول علة تامّة لتلك الادراك

ذوالذوق وهي قوة منبهة النفس على وفي العصب المغموش  
 على جرم العنان يدرك بها أي بالقوة المغموشة على القوة المطوية لها أية  
 التي في العزم المغموش ووصولها إلى العصب <sup>التي</sup> في السيل المطوية على التكيف  
 بقيمة القوة فضل إلى العصب فتكون لمطوية هي المغموشة في الحقيقة  
 أو تنسبها الهزة المغموشة فضل تلك الأجزاء إلى العصب فتكون  
 المطوية مسهولة لوصول المغموش ولا مغموشة في نفس المغموش عليه بأن  
 الهزة المغموشة من تلك المطوية على العصب المغموش فتكون المطوية  
 مغموشة دون الأجزاء مغموشة بل الحق هما مغموشان معا وقد  
 تحس المطوية بذوقها كالعقب المغموش في مسرعة بالذوق قبل  
 وصول المطوية إلى العصب اسهل من وصول أجزاء المغموش لكثافتها  
 فاعلم أن فضل إلى القوة الذائقة فلم يدركها فلهذا الذكر السيد بالتزويد  
 لا يقطع بقوله المطوية أن كان يتكيف الخ <sup>أو النفس</sup> وهي قوة منبهة  
 في جميع البدن أي أكثر من بعض الأجزاء ليس فيه قوة النفس كالكيفية  
 والتكبد والظلال والرياء بل قوة النفس في انشيتها فقط والحكمة في عموم  
 قوة النفس حفظ البدن مما يتعرض به من الحر والبرد وعلى النفس في الأعضاء  
 لأن كونه الحكمة ذكرت في المعلوم صمدتها أي بتلك القوة ( الحرارة  
 والبرودة والمطوية والهيوسة وحفظها عند القاس والاتصال به ) أي  
 جميع البدن بمعنى أن الله تعالى يخلق بطريق جرى العادة وإنما قل في الذوق  
 والنفس منبهة ولم يقل مودعة كما قاله في غير ما لأنها لا تختصان بموضعين  
 خصوصيين كساكنهما لا تتشأ القوة الذائقة على جرم السلن والالسة على  
 جميع البدن وروى بكل حاسة منها أي من الحواس النفس يوقف أي  
 يطلع على ما وضعت من أي تلك الحاسة له ) الضمير يرجع إلى ما  
 يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة  
 كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها أي بالسمع  
 والذوق والشم ما يدركه بالحاسة الأخرى وإنما أنه مل بمجرى أو يمتنع ذلك  
 أي الإدراك دام لا فقيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك الإدراك يخص  
 خلق الله تعالى من غير تأثير الحواس فلا يمتنع أن يخلق الله تعالى عقيب صرف

طه أي تحسن المطوية لم  
 تنوض على الله أن فتدرك  
 الذائقة طعوما فلا فائدة  
 حينئذ في تلك المطوية إلا  
 تحصيل وصول المغموش  
 الفعل المغموش إلى القوة  
 المغموشة يكون الإسكان  
 ملازمة للمغموش من غير  
 واسطة ١٣

ردج موافق

لك ومن مواضع  
 فيه لم توضع كالكيفية  
 من الصفات الحادثة فأنشئت  
 الحكمة الكلية أن لا يكون  
 لها نفس بل لا تسمى بموضع  
 عليها ولا تكبد أن يتولد فيه  
 الاغلاط الحادثة وكما في الحال  
 فأنشئت لسهولة وكثرة  
 فلهذا قال في الحركة لترويح  
 القلب فيكون العمل الطويل  
 فيه قوة ولاسته لأن أساس  
 البدن وجوده وعليه انتقال  
 فالوكان حركته أي بالحمل  
 وقد يقال إن الحواس الأربعة  
 في حواس الأربعة لأن ذلك كان  
 احسب بالأم إذا احس  
 قد يدل على ١٤

ردج حوا قف

لحصول السؤال  
 دعوكم ان لا يبدل في هامة  
 ما يبدل بالآخرى من فرض  
 بالذات فاعلم ان له علاقة  
 التي وحرارة مطيع ان  
 الحرارة ما ليس بذكر اكه  
 اللبس يدعو يكر  
 والجواب ظاهراً  
 دين بل شريف  
 كما ان لم يخرج عنه  
 نفس الكلام  
 قوله فاعلم ان له علاقة  
 على العلاقة التي تدور  
 يلزم من كلامه حيث يقال  
 الخبر هو الكلام الذي  
 يحتمل الصدق والكلاب  
 ويقال الصدق هو الخبر  
 عن الشيء على ما هو في الحقيقة  
 الصدق في تعريف الخبر  
 والخبر في تعريف الصدق  
 وجوده واجب بالصدق  
 الذي لا ينفك عن خبر  
 صفته الكلام والصدق ان  
 وقع في نفسه فاعلم ان له علاقة  
 الذي يتبع من حقيقة الكلام  
 او الخبر الذي وقع معرفاً  
 بحقه الخبر فلا دور  
 (لا متناهي)

الباصرة ادراكه الاموات مثلاً وان لم يكن واقفاً بالعقل فكل قيل اليست  
 الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارة معاً بعد السؤال لقوله لا يدرك بها  
 ما يدرك بالحاسة الاخرى قلنا لا بل حلاوة تدرك بالذوق وحلاوة باللسان  
 الوجود الفهم واللسان والخبر الصادق اي المطابق للواقع طابق الاعتقاد  
 او لا فان الخبر كلام يكون نسبة خارج اي يكون لنسبة الكلام خارج  
 اي نسبة خارجية محققة او مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج  
 ظرفاً لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاحبارية  
 يتبع وجودها في الخارج (تطابقه) اي الخارج تلك النسبة فيكون  
 صادراً اولاً تطابقه اي النسبة الخارج (فيكون كاذباً بالصدق والكلاب  
 على هذا) اي على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة للواقع (من اوصاف  
 الخبر) الكلام مخصص في الخبر والانشاء لانه اما ان يكون نسبة ذلك الكلام  
 امر خارج عنه ثابت في زمان من الازمنة تحقيقاً او تقديره المطابق تلك النسبة  
 ذلك الامر الخارج اولاً تطابقه في الثبوت او لا متغلاً ولا يكون له امر خارج  
 كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثاني فالخبر هو الانشاء  
 فالمراد من نسبة الكلام تعلق احد الجزئين بالآخر فيدعى الطلب فاعلم ان نسبة  
 سواء كانت تلك النسبة ليجارة او سلبية كالنسبة للخبر بقوله غير ما كانت النسبة  
 الانشائية والمراد من الامر بالخارج هو النسبة الخارجية عن نفس الكلام  
 من الايجاب والسلب في نفس الامر سواء كانت نتيجة في الجمع او في العقل  
 بعد تصور ما مقدمة الوقوع في الواقع ليدل فيها ما يحكم العقل بشئها  
 او انشاء ما لم يقع بعد كبت دافع لذا اردت به الاجابة عن البيع والاشياء  
 او في المال او في المستقبل فلا بد لهذه الافكارية من وقوع مع تحقيقاً  
 او تقدير خارج عن هذا اللفظ اي لا يكون هذا اللفظ قطعاً سبباً للمحسول  
 في الخارج حتى تقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارج  
 وتحقيقه ان بعد هذا الثوب مثلاً لنسبة شئ خارج عن نفس هذا  
 الكلام في الزمان الماضي وهذا الكلام يعبر عنه فان طبقه عند كل لحظة  
 والا كاذباً وكذا النسبة في ابيع هذا الثوب لنفسه شئ خارج عن نفس  
 هذا الكلام مفروض الوقوع في الزمان المستقبل وهذا الكلام يعبر عنه

فان واقفه من الصادق والا فكلاب بخلاف ما اذا اردت به البيع  
 الانشائي فانه يحصل في الحال من القاطب نسبة فقط لا خارج له من هو  
 لا يرد وطلب لا يبعد عن الواقع في نفس الامر والراعي المطابقة وعدمها  
 فكلو نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه في الاعجاب والسلب وعدم  
 القاطب ما فيها وهي معنى الصدق والكذب متصف بهما الخبر فالتخبر  
 هو الكلام الذي لا على نسبة له خارج سابق عليها في الواقع او في العقل  
 يحصل ان يصدق باعتباره وان يكن باعتباره والا فكلو مظهر احد  
 زمان حسب مع زمان فكلو بمن غير نسبة اخرى في الواقع او في العقل  
 (وقد يقال ان) اي الصدق والكذب (بمعنى الاخبار عن الشيء على ما  
 هو به) في الصدق هو عبارة عن الشيء والضمير في هذا جمع الى ما  
 ولا على ماهو به في الكذب (اي الاعلام بنسبة) يشير الى اراد المراد  
 بالشيء هو النسبة بقوله على ماهو به كيفية كالايجاب والسلب لكن  
 التعارف ان مدخول عن في جملة الاخبار هو الموضوع وما بعده هو  
 المحلول فالاولى ان يوجه على التعارف رتبة تطابق الواقع ولا تطابقه  
 فيكون ان اي الصدق والكذب من صفات الخبر لان الاعلام بالنسبة  
 صفة الخبر فمن هنا اي من اوصاف الخبر او من صفات الخبر  
 (يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق  
 بلاضافة) على نوعين انما يصدق المعرف نوعين على تقدير كون  
 صدق الخبر مجرد النظر في مفهومه اي مع قطع النظر عن الخارج وكونه  
 خبرا او لا فجميع الضروريات صادقة ولا يصدق الصور احد ما الخبر  
 المتواتر الخبر المتواتر شروط احدها ان يكون الخبر ون بحيث يمنع  
 صدور الكذب عنهم والثاني ان يكون الخبر وعالمين بما اخبروا  
 علم مستند الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا  
 بعدد دوت العالم لا يحصل لنا العلم غيرهم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال  
 والثالث ان يكون الخبر به مكانا مشاهدا او لو بالجمرة والمدس فلو اخبر  
 جميع العالم من السطيل عقلا ومن للعقول الغير للشاهد لا يفيد اليقين  
 الاخير اني صلى الله تعالى عليه وسلم في المعقول فقط واختلاف في عدد

طبع قطع النظر عن الخبر  
 وقد قلنا قلنا من الكلام  
 كان يكون من الامور  
 الضرورية التي لا يقبل  
 التخييل والصدق كما قيل  
 لعلها الا الكذب هو كذا  
 كما يعلم ان عمل العربية  
 تقول ان الخبر يحصل  
 الصدق والكذب وهذا  
 الكلام يحصل الصدق  
 والكذب بهما كذا نفس  
 عنه الا بان يقال ان هذا  
 القول لزم من ان لا مطلق  
 الخبر فلا اعتبارا لاجدما  
 من حيث ذلك مع قطع النظر  
 عن خصوصية كون خبرا  
 جزئيا او كلي من حيث  
 عروض هذا المفهوم له  
 فثبت الاعتدال بالاعتبار  
 الثاني لا يتفق لزوم الاعتدال  
 بالاعتبار الاول كما لا يمكن  
 للتصو ۱۳۷  
 (كليات في القبله)

له حتى ليس بالاراد العقل  
ويمكن تصور تواترهم  
على الكذب في العلم فبالا  
تتبع في إمكان تصور العقل  
لك (عروس)

له يظل الخبر مدخلا  
للعقل العلم لان الخبر افا  
بنيابسة تكونت لفكرة  
العلم وتوق على التواتر  
فالتواتر التواتر بالعلم على  
ملاك من لا يوقع العلم  
دليل بلوغ حد التواتر  
يدل على التواتر وتوق  
على العلم انه دور علم  
لأنه بان نفس التواتر  
سبب نفس العلم والعلم بان  
الحاصل غيب علم سبب  
العلم بتواتر الخبر فالتوق  
عليه العلم والموقف  
نفس العلم فلا دور في  
على ذلك ان جعل وقوع  
العلم دليلا على التواتر  
اذ الدليل يلائم العلم به

العلم بشئ اخر ١٢  
(عبد المحكييم)  
سلك الصية وهم قوم  
من الهند يسمون  
الى سننك لسماعهم  
لعمادتهم اياه وكذا  
البرامة منسوبة  
الى برامه اسم  
للمنعمين قوم  
من الهند سمو  
بدن لك لعمادتهم  
دنت الصنم  
سرح عمن

الخبرين فقال قوه لا بد ان يكون بحيث لا يمكن احصاء موقال قوم  
لا بد ان يكون اقل العدا خمسة وقال قوم لا بد ان يكون ذلك في خبر  
وقال قوم لا بد ان يكون عشرين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك طويلا  
وقال قوم لا بد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الخصال  
ان عدم الاحصاء والاخصار في عدد مخصوص ليس شوطا بل بحيث  
يقع العلم بخبرهم ولا يجوز تواترهم على الكذب سواء كان الخبر في  
او كانوا من جملة خمسة او اثني عشر او غير ذلك (سعي بن قه) اي  
بالتواتر لما انه اي الخبر للتواتر لا يقع دفعة بل على التعاقب بالتواتر  
(وهو) اي الخبر للتواتر الذي الثابت على السنة قولا لا تصور في العلم  
اي لا يجوز العقل تواترهم على الكذب ومصادقه اي ما يدل على صدق  
بعض المرجع (وقوع العلم بلا شبهة) فكل علم بتواتر موقوف على وقوع  
العلم به بلا شبهة ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر للتواتر في العلم  
بتواتره فلا دور نعم اذا استدلال على قطعية حكم بتواتر الخبر به لزم  
هناك دور العلم لان ثبت تواتره بطريق آخر وهو بالضرورة فيجب  
للعلم الضروري اي الخبر للتواتر فيجب اليقين على خبره في العلم به  
العلماء خلافا من القوم من الفلاسفة وهو الشبهة وببرامة الهند فاقم  
انكروا ايجابه على اليقين وقالوا لا يجب الا الظن وقال قوم آخر منهم  
النظام من الله تبارك وتعالى ابو عبد الله البجلي انه يوجب العلم الطمأنينة وهو  
فوق الظن دون علم اليقين ثم القائلون يكون موجب العلم اختصارا فيما  
بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب العلم وريا وقال ابو الحسن البجلي  
والكشي واما المروين واما الغزالي انه يوجب علما استدلالا استدلالا  
لأنه لو كان موجبا بان التواتر مركب من الواحد وكل واحد من تلك  
الواحد يمتثل الكذب حاله لا تفرد ولا يزال بالتمسك العقل الى التمسك ذلك  
لأنه لو قطع الاحتمال لا تقبل اليقين مستعاضة هو محال قلنا  
في الجواب عن هذا الاستدلال بالاعتوان يحصل اليقين من انضمام  
الظنون الى ان ينقلب الاحتال يقينا كما يحصل التسع والرى والسكن  
من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة لا تفيد التسع والرى

والسكر (كأعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية ودا البلاد أن الناقم  
 أي البعيدة (يقول العطف) أي عطف البلاد أن (على الملوك وعلى  
 الأزمنة والأول) أي العطف على الملوك (أو من حسب العطف وان  
 كان احداً) من جهة العطف لأنه العطف على الأزمنة نظراً إلى وقوعه  
 يكون شكل واحد منهما قبل الأول فيكون المثال واحد اهل  
 على ذلك الـ كالعالم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والعلم بالبلدان  
 الخالية والعلم بالملوك الخالية من علم واحد وقيل إنما قال أقرب لأنه  
 على تقدير عطف البلاد أن على الأزمنة أو خالدة في تقييدها بالناحية وعلى  
 تقدير عطفه على الملوك يكون في تقييدها بالناحية خالدة فالاولى ان يقال  
 أو خالدة في العطف على الأزمنة أصلاً ان العلم بالملوك الخالية متواتر  
 ويتوقف على كونه في البلدان الخالية (فهو أقر أن) الـ في مقام  
 ان الخبر المتواتر يجب العلم (أحد ههنا ان المتواتر من يجب للعلم وذلك  
 أي كونه موجبا للعلم) (بأن ضرورياً فأنه من انفسنا العلم بوجود حقيقة  
 وجودها) أي علمنا العلم (ليس إلا بالاختصاص والمثال ان العلم بالعلم  
 أي بالخبر المتواتر ضروري) كان ليجابه للعلم ضرورياً وقد يكون كل  
 من العلم والواجب نظراً كنتاج الشك الرابع وقد يكون العلم نظرياً  
 وواجباً ضرورياً كنتاج الشك الاول (وذلك) أي كونه ضرورياً  
 (لا يحصل للمستدل وغيره) فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه  
 بأن يقال هل خبر قوم لا يتصور تواترهم على الكذب وكل خير هذا شأنه  
 فهو صادق (حق) الصبيان الذين لا اعتداه لهم) أي الصبيان (يطربون  
 الاكساب وتركيب المقدمات واما خبر النصاري يقتل جميع طلبة  
 الاسلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام) هذا جواب ما يقال وهو  
 ان يقال من طرف العينية والبراهمة لا نعلم ان الخبر المتواتر موجب للعلم  
 فضلاً عن كونه ضرورياً فانه لو كان موجبا للعلم كان خبر النصاري يكون  
 جميع طلبة السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام  
 موجبا للعلم لكونه خبر متواتراً والتالي باطل والاولى ان المنكر بموجب هذين  
 الخبرين وهو موهما كافي وليس كذلك وكذا المقدم وهو كونه الخبر المتواتر

له واما عطفه بالمثال  
 مذهب ليس من أكابر اهل  
 الوسائل المنوعة فأكابر  
 لما خرجت من ان اشار إلى  
 الـ من فاقص للبلدان  
 الاشارة وتوالت عليه الـ  
 شروط تواتر وهي خمسة  
 عنه المحققين منهم ابن  
 الجوزي الصلوات في كتابه  
 في حجة القاصد قال  
 فيها ما لا يجمع له ما اشترط  
 الـ وهي صدق خبر واحد  
 العقل تواترهم على الكذب  
 هو وانما نحن منهم من  
 الاشارة إلى الاكابر وكان  
 مستند انهم ليس من  
 مشاهدة او سماع منه  
 أي حكاية او قضيعة  
 او مفهومان  
 أي اذا علمت جميع  
 ما ذكرناه لك في هذا النوع  
 من تعريف المتواتر وجه  
 تبيينه ومما قد ذكر  
 ومما لا علم في كل من  
 انما اراد المتواتر الوصف  
 جميع ذلك ما دل  
 (طرحي)



موجباً للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله فتواتره ممنوع وبما حصل  
 للجواب ان يقال لا نسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يروى  
 الستة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه  
 يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يجوز ان ذلك الخبر متواتر وقصته  
 رفع الله تعالى عيسى عليه السلام في يوم عاشوراء بين الصوتين ففعل  
 ان اليهود لما اجمعوا على قتل عيسى عليه السلام ضرب منهم و دخل  
 في بيت فامر ملك اليهود رجلا ليدخل البيت يقال له يهودي يقال  
 لطيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام الى  
 السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فائق الله تعالى عليه شبه عيسى عليه  
 السلام فامسح من البيت فتواتر انه عيسى عليه السلام فقتلوه فسلبوه ثمر  
 قالوا ان كان هذا عيسى فابن صاحبنا وان كان صاحبنا فابن عيسى  
 فاضلوا فاباينهم فانزل الله تعالى اذها قولهم فقتل وما قتلوه  
 سلبوه ولكن شبه لهم يعني القى شبه عيسى عليه السلام على غيره فقتلوه  
 كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق عليه شيء من شبه جسده فلما  
 قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره فذلك  
 اختلا ففهم فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى  
 الظن لا يفيد اليقين / هذا السؤال على الامر الاول وايضا جواز  
 كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع لانه اى المجموع  
 (نفس الاحاد) فلا يفيد الخبر المتواتر العلم (قلنا) بما يكون مع اجتماع  
 فلا يكون مع افراد كقوة الجمل المؤلف من الشعرات (حاصل الجواب  
 ان يقال لا نسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين ولا نسلم ايضا ان جواز  
 كذب كل واحد من الاحاد يوجب جواز كذب الجميع من حيث هو مجموع  
 فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الاتحاد شيء لا يكون مع افراد الاتحاد  
 كالجمل المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت حصل  
 للمجموع من حيث هو مجموع قوة لا تكون لكل واحد منها فان قيل  
 الضم ورايات / سؤال على الامر الثاني (لا يقع فيه التفاوت ولا التفاوت  
 وعن هذا العلم يكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بواحد

له بل يبلغ عدد الخبيرين  
 بقتله هذا التواتر لا اتفاق  
 فان الذين دخلوا على عيسى  
 ونزحوا لاضمة فقتلوه كانوا سبعة  
 بوستة والغالب انه لا يوجد  
 العلم باحد السبعة فان ذلك  
 لم يبلغوا احد التواتر فالتواتر  
 اقل على من يخبر احدهم  
 ان كانت عين شبهة كخبر  
 الله عنه وما قتلوه وما حصلوا  
 في اخراكية فلا يتحقق التواتر  
 سلاما عبد الله محمد

اسکندر والموافق ای والمال (قد انحرافاً) ای المواتر (المجاهدة)  
من العلاء والعمية والبراهمة (المجلية بضم السين وفتح الهم)  
منسوبة الى العن وعمر اعظم اسماءهم والبراهمة منسوبة الى البرهم  
وهي ايضا اكبر اسماءهم وقيل العمية فوقه من عبدة الاصنام يقولون  
بالتناسخ فيكرونها وقرع العلم بالاضمار والنظر الصحيح وقالوا الطريق  
والخمس وما العياطة فلا تعيد شيئاً (كذلك هذا المتنوع) ای عدم  
وقوع التفاوت (بل قد يتفاوت أنواع الظهور في بواسطة التفاوت في  
الاولف والعادة والممارسة والاظهار بالمال وتصورات لطراف الاحكام  
وقد يختلف فيه مكاييد وهذا (والظاهر هي التي لم يكن الغرض اظهار  
الحواب ولكن لا نراهم للضم) والمعادة هي منازعة في المسئلة العلمية  
مع عدم العلم في كلامه وكلام صاحبه (كالسوفسطائية في جميع الضرويات  
والنوع الثاني خبر الرسول) فان قلت يخرج منه او امر الس رسول  
ونواحيه مع انها من اسباب العلم بوجوب مضمونها اوجس متهاقلت بها  
في حكم الخبر بان حلالها اوجب او مباح وتقليل الاقسام  
يحد للضبط (المؤيد ای اثبات رسالته) ای الرسول (بالمجزة)  
من المجزة اذا فاق عند الطلب وجعل عاجزاً عن الاتيان (والرسول  
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق تبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب  
اشارته على ان المراد بالرسول النبي مطلقاً وهو المؤيد بالمجزة  
كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب يخرج خبر من لا  
كتاب له من اسباب العلم وهو باطل (بحروف النبي فانه انحراف) يؤيد  
قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى يشير الى التفرقة بينها  
لان العطف يقتضى للمغايرة قال في الكشف في تفسيره سئل النبي عليه  
السلام من الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرين الفا قليل (كلم الرسول) منهم  
قال ثلاثمائة وثلاث عشر (المجزة انحرافاً) ای مخالف (للعادة)  
فعلما كان او تركا كشي القس واخراج الماء عن الاصابع وكذا  
اعتناق ابراهيم بنار غرود واما كرامات الاولياء وما وقع من الخبي  
عليه السلام قبل نبوته كما خلال النعام وتسليم المجر على نبينا وظهر والنور

لما والظاهر منهم ما  
بالس مايم الحسن الظاهر  
وقال الخلفان الفرج والام  
الحاصلين للانسان  
بنفسه وهذا ما يراه  
(حاشية كذا في موال)

۸۳ حاشية

في تفصيل المقام  
في حاشية كذا في موال  
من الموال في اوافة  
في الموال عليه من  
الله تعالى ای يعتبر  
في مفهومه ذلك  
فيفسر حينئذ انسان  
بعثه الله الخ وانزل عليه  
كتاباً (ابن عباس)  
كذا الا يشترط فيه  
ذلك فيمكن في  
لعله بهما ذكره ادله  
(ابن عباس)

في فكل رسول  
نبي ولا عكس وهي  
الراجح لما في الحديث  
من اختلاف عدد  
الانبياء والرسول  
(ابن عباس)

في المجزة اصل  
خاسق للعادة خافية  
الى الخبي والصناعة  
مقرونة بها هي  
النسبة قصد به  
اظهار صدق من  
ادعى انه رسول من  
الله تعالى (تقريرات)  
كفي والشيء المتلطف به  
الطلق لا ينفق  
(آمل)

من جهة عبد الله اب نبينا فقد خرجت بقوله (قصد به الظاهر صدق من روى  
انه رسول من الله) اعلم ان الخارق خمسة المهرجة المقارنة له عوى غلبى وكثرة  
ويراد بها الولاية والحرز والشعيرة والاستدراج كبري نروى لهم الى  
الهاء فهذا كلها داخل في قوله امر خارق للعادة فعوله قصد به الخ خروج  
الثلاثة او خيرة الشيطانية وبقوله من ادعى الخ خرجت الكرامة (وهو  
اي خبر الرسل) ليجب العلم الاستدلال الى اى العلم الحاصل بالاستدلال  
اي بالنظر في الدليل (وهو) اي الدليل (الذي يمكن التوصل) وانما ذكر  
الامكان لان الدليل لا يخرج عن كون دليل لعدم النظر فيه بالفضل (الصحيح  
النظر) اي بالنظر الصحيح من اضافة الصفة الى الموصوف (فيه) اى  
في الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يلك على الوجه الذي يكون خطه  
الثاني دليل عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليل على وجوده فاستخرج  
اذا كان النظر فيه على وجه حداثة واما اذا كان النظر فيه على  
وجه انه عرض او جبر فلا يكون دليل على وجوده والصانع (الى العلم  
بطلان خبره) الى متعلق بشي من خروج بهذا القيد الا مارة التي تفيد  
الظن لان العلم على ما فسر لا يعلم ذلك ويمكن حمله على الاعمال وقيل في  
اي قول معقول ويعني ان يراد به المألوف من حيث انه دال عليه وعلى  
الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول اسم الذات المالك بوصفه  
بقوله (مؤلف) ليعتقد به (من قضيا) بهذا القيد يخرج القضية المركبة  
المستلزمة لعكسها كقولنا كل انسان مترك لا دائما اوصى في العرف قضية  
واحدة لا قضيتان فان القضية في العرف اسم للمركب الجزئي وقولهم  
لا دائما ليس بمركب جزئي بل قيد للقضية السابقة ومشيء الى قضية اخرى  
وهذا معنى تركيب من قضيتين فلا تغفل (يستلزم) لانه في (لا آخر)  
الاستلزام الذاتي في المعقول ظاهر وفي الملفوظ يطلق ذلك لانه لا يتلوه  
المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شائع (على الاول) الى دليل  
على وجوب الصانع هو العالم (هذا المصنف ممنوع بالقرصيف الاول) بل يعلم ايضا  
للقدمات التي هي بحيث اذا ثبتت توصل الى المطلوب والمقابلة ما تلتزم  
مع الترتيب فهي خارجة عن الاول داخل في الثاني والثالث روى الثاني

له تنبها على ان الدليل  
من حيث هو دليل لا يصبر  
فيه فتوصل بالفضل بل  
يكفي ان كان خلافا عن كون  
دليلا بان لا يتصرفه صلا  
ولو اعتبر وجوده يخرج من  
التصرف عالم ينظر فيه ايها  
(رسبه) (ايراد بالنظر  
فيه) فليعلم النظر في نفسه  
النظر في احواله يتناول  
المفرد الذي من شأنه ان  
نظر في احواله افضل الى  
المطلوب كالعالم مثلا  
فانه من عندم دليل  
(مواقف)

على معنى النظر في احواله  
ان يجعل حال المفرد  
الذي يناسب المطلوب  
وتوصل به اليه فهو ك  
للدليل والدليل موضوع  
مثلا العالم دليل لوجوب  
الصانع فاذا اوردت  
النظر الى احواله  
قلت لان العالم حادث  
وكل حادث له  
محدث وصانع ينفع  
العالم له صانع  
لحينئذ ان اعتبر  
الدليل العالم  
فقط يكون مغفرا  
وان اعتبر المقتضا  
المعروضه يكون  
مركبا  
(غفة الرشدي)

له والقياس بالحقيقة هو المعنى اذا لمفيد للمطلب هو سواء غير بالغة ولا ولا اعرفه الشير في بعض تصانيفه بان الاختصاص الملائمة في النفس بالبقاء قد دس فيها الى التصديق بشئ آخر هو قد دس في شرح الاشارات وحققة الرسالة شرح ايساغوجي له اللهم الا ان يرد به العلم به وبالحوا المعانيك توفيقه مع الاول رضى رضى (اي كالمعلم بالخصوسات بانواعها من المبصرات والسموات وغيرها بن عرس) كس هو الاوليات كالمعلم بان النصف والاثبات لا ينفك (ابن عرس) ه الزم من عدم احتمال النقيض - ۱۲ (ابن عرس)

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم / اي قولي الخلا فيمن  
والدليل هو الذي يلزم من العلم به / اي بالدليل اي يلزم بطريق النظر  
يدل عليه جعل الدليل من اقسام النظر فلا ينتقض بقضية مستلزقة كسها  
(العلم بشئ آخر فالثاني اوفق) لانه اخذ في هذا التعريف اللزوم وفي  
التعريف الثاني كان ذلك وصافي التعريف الاول اخل الامكان والامكان  
لا يستلزم اللزوم لان الامر لا يستلزم الاخص ولانه يلزم في الدليل  
الثاني والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول لا يلزم  
بل يمكن وحينئذ يكون هذا التعريف اوفق بالثاني لا بالاول و  
يقول في وجه الاوفقية ان هذا التعريف موافق للتعريف الثاني  
بدون حناية قيدا وموافق للتعريف الاول مع حناية قيد لان العلم  
بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم يفيد  
حدوده ويستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول (واما كونه)  
اي خبر الرسول (موجبا العلم بقطع بان من اظهر الله تعالى المجزة  
على يد / الصديق راجع الى من (تصديقاله) اے لمن (في دعوى الرسالة  
كان صادقا فيها الى به من الاحكام واذ كان صادقا يقع به العلم بمضمونه  
اي الاحكام (قطعا) فان قلت كيف القطع والجمال كاذب مع انه يعنى  
وعينت حقيقة او تخيلا كما ورد في الخبر العظيم : قلت سنة الله تعالى تصديقي  
من الى بخارقي العادة فلو اني به التاذب خرقا لحسنه ابتلاء لقلوب عباده  
فلان في حصول العلم القطعي العاد - كالمقاطع بان كل ناس حارة مع  
خلفه في ناس غرود (واما انه) اي العلم خبر الرسول (استدلاني فلتوقفه)  
اي العلم (على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته) الضمير  
الى (بالجزات وكل خبر هذا شأنه) اي كل خبر من ثبت رسالته بالمجزة  
(هو صادق ومضمونه) اي مضمون هذا الخبر (واضح) فيكون خبر  
الرسول صادقا ومضمونه واقعا (والعلم الثابت به) اے خبر الرسول  
(يضاهي) اي يشابه (والعلم الثابت بالضرورة) كالمعانيات والبداهيات  
والمتواترات (في التقين) اے عدم احتمال النقيض والاثبات (اي عدم  
احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو) اي العلم الثابت خبر الرسول (علم عينه)

له المشهور من الحديث

كان من أقواله في حصول  
ثبته لم يصر لم يصر قوم  
لا يصورون بل يثبتون على الكتاب  
فيكون كالتواتر بعد  
القرن الأول ١١

(تقرينات سيده)

له فيه رافض إلى عدم

امكانه عنه أهل الحق

له الخبر ينقسم المختار

وكعاد وان القدر مشهور

وهو بزر وبزيب وان

المشهور ما روي عن حمير

بما فوق الاثنين وان

العزير هو الذي لا يرقى

اقل من اثنين والحق

هو الذي يتفرده بخص

واحد في موضع وقع

اختلاف خبر الواحد حصل

والحق تارة وفي العلم بالحق

القرائن وقال قوم يحصل

بالقرائن وبغيرها ايضا

ويطردأه حكما

حصل خبر الواحد

حصل العلم وقال قوم

لا يطردأه قد يحصل

العلم به لكن ليس

حكما حصل حصل

العلم به وقال الأكثر

لا يحصل العلم به

لا بقرينة ولا بقرينة

والمراد به العلم بالحق

رخص غيبة من

الحصول الحديث

لعلى القاسم

ملخصا

الاعتقاد المطابق للمازِم الثابت والا لكان جهلا او ظاهرا (اي و  
ان لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن ملما وان لم يكن ملما كان ظاهرا فله شبه  
الضرورة في التيقن وان لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضرورة في التيقن  
لوحقاله الزوال بتكليف المشكوك (ان قيل هذا) فقط هذا يحتمل ان يكون  
اشارته الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الحق ويحتمل ان يكون تشددا على العلم  
بغير الرسول (انما يكون في المتواترات فقط فيصح) اي فيرجع خبر الرسول (ان  
القسم الاول) اي الخبر المتواتر حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر  
الرسول مفيد للعلم الاستدلال انما يكون اذا تواتر كون خبر الرسول واما  
خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق للمازِم فيكون خبر  
الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يجمع جملة قسما في التقسيم  
الذي كورس والايلازم ان يكون قسم الشيء قسما له وانهما هما القسمان  
اي الخبر رقيقا علم خبر الرسول بان صح من فيه اي خبر الرسول (او تواتر عنه  
ذلك) اي من الرسول اي الكلام الذي جئناه قسما للتواتر وهو خبره  
مطلقا سواء كان بالتواتر او بالسبع او بالاهام او بالوجوه فيكون خبر الرسول  
اقسم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاقوى لا يرجع الى الاضعف بل بالعكس  
فان قلت فعل هذا يكون الاقوى قسما للاضعف وهو ايضا محال لا يستلزم  
ان يكون قسم الشيء قسما له قلت لا نسلم لزوم كون قسم الشيء قسما له  
واما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اقسم من الخبر المتواتر مطلقا وليس  
كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا في الخبر المتواتر  
الذي كان صادرا من الرسول ويوجد خبر المتواتر دون خبر الرسول في  
الخبر المتواتر الصادق من خبر الرسول ويوجد خبر الرسول دون الخبر المتواتر  
في الخبر الذي صح من قسم رسول الله وبغيره فيكون انقسام الخبر لصاحبه  
الى خبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والارض فكما  
ان هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول (او بغير ذلك) بين خبره وبين  
خبر غيره من الرسل  
صلى الله تعالى عليه وسلم في رؤياه واوله الله بان خبر الرسول والظاهر ان  
الاول داخل في الصاع من الرسول (ان امكن) العلم بان خبر الرسول  
(واخبار الواحد) هذا اجواب ما يقال وهو ان خبر الرسول ليس بالعلم فقام

عنه فهو هذا امر الخبير  
 العلم يكون هذا الخبر  
 الرسول وهو ضروري  
 والثاني العلم بمضمون هذا  
 الخبر هو الاستدلال والبرهان  
 في الاول مقام وفي الثاني  
 فيه لانه في الاول معلوم  
 وفي الثاني سبب العلم  
 (ابن عربس) له في خبر  
 الرسول المتواتر عنه  
 او لم يسمع عنه عليه  
 السلام (ابن عربس)  
 له انما ضابط جعل  
 العلماء السخفا من خبر  
 الرسول نظريا وقانونيا  
 له وما كان في ذلك  
 نوع خطا ضرب له مثله  
 (ابن عربس)  
 له والحاصل ان كل خبر  
 هذا الاخبار الاربعة  
 صادق قطعا موجب  
 للعلم بمضمونه فما فيه  
 حصر الخبر الصادق في  
 التوجيه المذكورين  
 (ابن عربس)  
 في الاجتماع في اللغة  
 العزم والاتفاق يقال  
 اجمع فلان على كذا اذا  
 عزم عليه واجتمع القوم  
 على كذا اي اتفقوا عليه  
 وفي العرف اتفاق  
 المجتهدين من امة عليه  
 عليه السلام على اجماع  
 الامور الدينية الترتيبا  
 سببه الله المستند اليه  
 او كما ينبغي ان يكون للتقوى  
 (ابن عربس)

ان يكون خبر الواحد بعيد العلم مع انه ليس كذلك (فان العلم لا يرد على  
 حجية) حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع بمضمونه ان كان حكما  
 شرعيا لانه متى يرضى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع  
 (في كونه) اي خبر الواحد وخبر الرسول فان قيل فاذ كان خبر الرسول  
 لا يتواتر او معروفا من في رسول الله كان العلم بالحاصل به ضروريا كما هو  
 اي الخبر ودي (حكم سائر المتواترات والحسيات لا يستدل لا يواظبنا العلم  
 بغير روى في المتواتر) عن الرسول (هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا  
 القطع) العلم بكونه خبر الرسول (هو الذي تواتر الاخبار به) بخلاف  
 المتواتر وجوده ممكن بعد ان كان الذي تواتر هو وجود مكة او وجود بغداد  
 بكونه خبر فلان فان قيل لم كان مضمون التواتر بهذا الرسول استدلاليا  
 لم يكن مضمون خبر غيره عليه السلام كذلك قلت لان مضمون خبر  
 الرسول راجع الى المعاد والناقب ومضمون خبر غيره عليه السلام راجع الى  
 الدنيا (في المسحوق) معطوف على في المتواتر اى العلم بالمرسوم  
 في المسحوق (من في رسول الله هو ادراك الالفاظ وكلمات) اي الالفاظ  
 وكلام الرسول والاستدلال هو العلم بمضمونه اي خبر الرسول (وثبوت  
 هذا قوله) فيلزم ان المراد من العلم الاستدلال في قوله وهو يوجب العلم  
 بالاستدلال هو العلم بمضمونه لا العلم بالالفاظ وكلام الرسول لان هذا  
 ضروري للحصول (مثلا قول النبي صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى  
 واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه  
 ان يجب ان يكون البينة على المدعى وهو استدلال اي مستفاد من خبر  
 للتقدمتين اعني هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمون حتميا  
 ثبت صدقه بدلالة الهجرة فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم ان يفسر  
 في النؤمنين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر  
 المنقول بغير احتمال الكذب كخبر بقدر مريد عنه تصارع قوله الى  
 حذره (الخبرين راجعان الى زيد) قلنا المراد بالخبر الصادق (خبر يكون  
 سبب العلم لعامة الخلق لوجود كونه خيرا) به يخرج الخبر البديهي الذي  
 فيه عليه بالاخبار (مع حلق النظر عن القرائن المفيدة لليقين) فيخرج

المؤمنين المقرونين بأمرهم حقاً الكذب ريد لالة العقل فخيراته او خير الامور  
 انما يكون مفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم (اي الملقين  
 من جهة الرسول) فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم  
 المتواتر لان المتواتر خبر ثابت على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله  
 ايجاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله ايجاد عليه عقل  
 وفروعه مجمع عليه يفيد القطع فخير اهل الاجماع ليس خارجاً عن هذين  
 النوعين فيكون خبراً يكون سبب العلم لعامة الخلق وانما قال في حكم  
 المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل في المسببات وليس كذلك الخبر  
 وامام من حيث الاتفاق يشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل في الاجماع  
 استدلالياً وفي التواتر ضرباً (وقد يجاب عنه بأنه) اي خبر اهل الاجماع  
 (لا يفيد مجردة بل بالنظر في الادلة الملتصكون بالاجماع) كقوله عليه السلام  
 لا يفيد مجردة (جعل استدلالياً) يعني ان الشارح رجة الله عليه قد عطف  
 عن نظر اهل الاجماع بأنه داخل في حكم المتواتر وقوله قد عطف اشارة  
 الى جواب آخر من هذا السؤال او سرده القوم في كتبهم وهو خبر من رضى  
 عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا في الخبر الذي روي به العلم  
 مجرد كونه خبراً مع قطع النظر من القرائن المفيدة ليقين وخبر اهل الاجماع  
 ليس كذلك لان كونه مفيد العلم بالنظر الى الادلة فينبغي ان يكون خبر  
 النوعين لا يضر ونظر فيه الشارح وقال فعل هذا ينبغي ان يكون خبر  
 الرسول ايضاً خارجاً عن مجتئنا لان افادته العلم ايضاً انما يستلزم من المجزأة  
 التي هي ذليل صدق الرسول فيكون اخراج احداهما دون الاخر توجهاً  
 بلا مرجح فان قلت ذهب ان كونها مفيد العلم بالواسطة الا ان واسطة  
 خبر الرسول لازمة له خبر منقطع عنه فلهذا اعدنا من قبيل الاخبار العلمية  
 بنفسه بخلاف الواسطة قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة  
 لها ايضاً والام يكن دليلاً عليه وذهولنا عن الادلة لا يستلزم انفكاك

١٤٥٠ مجرد كونه  
 خبر اهل الاجماع  
 ١٤٥١ وقوله عليه السلام  
 ما رآه المؤمنون  
 حسناً فهو عند الله  
 حسن ٢  
 ١٤٥٢ بالنظر في  
 بلهجة الدالة على  
 صدقه فيخرج خبر  
 الرسول على هذا  
 التقدير عن تقسيم  
 الخبر الصادق و  
 ليس كذلك ٣  
 ١٤٥٣ بقوله قلنا انما  
 وخبر اهل الاجماع  
 في حكم المتواتر  
 فكما انه  
 خارج عن الاقسام  
 خارج عن المقسم  
 (كنفروسي)  
 ١٤٥٤ اي خبر  
 الرسول وخبر  
 في الاجماع ٥  
 ١٤٥٥ قضاياً قيل انما  
 معها حجة -  
 ١٤٥٦ لكن فرق بين  
 الواسطة في الاجماع وبين  
 الادلة فيعلم فيه لان  
 ادلة الاجماع اقفاه  
 بالنظر الى كونه  
 خبر الرسول لان  
 هذا امر يوافق  
 الشارح اولاً فافهم  
 (كنفروسي في حاشية  
 الحاشية)

(وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةُ النَّفْسِ) أَيْ قُوَّةُ الْمُنَاطِقَةِ أَيْ الْعَقْلِ الْمُسَمَّى  
بِالْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ وَأَمَّا تَوَلُّدُ الْعَقْلِ بِالْمُلْكَةِ وَالْهَيْوَلِيِّ وَغَيْرِهَا فَلَمَّا دُرِيَ أَنَّ  
الْقُوَّةَ النَّظَرِيَّةَ وَلَيْسَ الْعَقْلُ فِيهَا يَحْتَضِرُ أُخْرَى كَمَا تَوَلَّدَ هَرَفُهَا أَنَّ تَقْيِيدَ الْحَيَوَانَ  
بِالنَّصُولِ لِيَجْعَلَ مَعَانِي مُتَنَفِّةً وَقَدْ يَطْلُقُ الْعَقْلُ فِي الْمَطْلُوحِ الْمُحْكَمِ  
عَنِ الْعُقُولِ الْمُتَشَبِّهَةِ الَّتِي فِي مَبَادِي الْأَفْلَاقِ وَالْعَنَاصِرِ فِي زَجَرِهِمْ وَهِيَ  
لَيْسَتْ بِمَادَّةٍ هُنَا (يُحَاسِنُهَا) أَيْ تَسْتَعِدُّ النَّفْسُ هَذِهِ الْقُوَّةَ (لِلْعُلُومِ  
وَالْأَدَبَاتِ) أَيْ الْعَقْلِيَّاتِ وَالْحُسْنِيَّاتِ وَهِيَ تَجُودُ فِي الْخَوَاسِ فَلَا تَقْضِي بِهَا  
وَأَعْلَى جَعَلَ الْعَقْلَ هَذَا سَبَبَ الْأَدْرَاكِ وَجَعَلَ قَبْلَ نَفْسِ الْمَدْرَكِ حَيْثُ قَالَ  
فَإِنْ كَانَ أَلَا فَيُخْرِجُ الْمَدْرَكَ فَلَا يَعْلَمُ لِأَنَّ الْعَقْلَ صِفَةُ النَّفْسِ مُتَشَبِّهَةٌ  
لِلْأَدْرَاكِ وَأَقْرَبُ شَبْهِهِ الْمَشْئُورِ إِلَى مُتَشَبِّهِهِ كَمَا يَقَالُ قَدْ مَرَّةً الْبَاسِرُ مَوْجِبَةٌ  
لِلْأَشْيَاءِ وَمَوْجِبَةٌ فِيهَا مَعَ أَنَّ الْبَاسِرَ هُوَ الْمَوْجِبُ بِقُدْرَتِهِ وَهُوَ الْخَفِيُّ بِقُوَّتِهِ  
صِفَةُ غَرِيزَةٍ (أَيْ طَبِيعَةٍ تَبْهِيهَا) أَيْ الْغَرِيزَةِ (الْعِلْمُ بِالضَّرِّ وَبِالسَّيِّئَاتِ عِنْدَ  
سَلَامَةِ الْأَوَّلِ وَقِيلَ جَوْهَرٌ يَدْرِكُ بِهِ الْغَائِبَاتُ بِالْوَسَائِطِ) الْمَادَّاتُ بِالْوَسَائِطِ  
الِدَّلَالِ فِي التَّصْدِيقِ وَالتَّعْرِيفِ فِي التَّصَوُّرِ وَالْمَرَادُ بِالْغَائِبَاتِ الْجُوهُولَاتِ  
الْمُتَصَوِّرَةِ وَالتَّصَدِيقِيَّةِ (وَالْحُسُوسَاتُ بِالشَّاهِدَةِ) وَالْعَقْلُ هَذِهِ الْمَعْنَى  
النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ عَلَى التَّفْسِيرِ الْأَوَّلِ عَرَضٌ وَإِنْ أَمَكُنْ  
حَمْلَ الْقُوَّةِ عَلَى الْجَوْهَرِ كَالصُّورَةِ النُّوعِيَّةِ فِي اخْتِلَافِ فِي أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ  
جَوْهَرٌ جَوْهَرِيٌّ أَوْ عَرَضٌ ذَهَبَ الْفَلَسَفَةُ إِلَى أَنَّهُ جَوْهَرٌ جَوْهَرِيٌّ وَوَأَفْقَهُمْ  
جَوْهَرٌ مُنْفَرِدٌ وَجَمْعٌ مِنَ الصُّوْفِيَّةِ الْمُبَاشِّرِينَ وَالْمُنْكَرُونَ لِقُدْرَةِ طَوَائِفِ  
تَسْعِ عَلَى عَقْلِ فِي الْمَوَاقِفِ قَوْلُهُ يَدْرِكُ بِهَا الْغَائِبَاتِ : فَإِنْ قُلْتَ الْعَقْلُ  
لِلْجَوْهَرِ نَفْسُ الْمَدْرَكِ فَكَيْفَ جَعَلَ سَبَبَ الْأَدْرَاكِ : قُلْتَ الْعَقْلُ بِمَنْزِلَةِ  
الصُّورَةِ النُّوعِيَّةِ لِلْإِنْسَانِ الْمُرَكَّبِ مِنْهُ وَمِنْ الْبَدَنِ وَلَوْ تَرَكِيْبًا أَعْتَبَارِيًّا  
فَيُحْبِطُ سَبَبُ الْأَدْرَاكِ الْإِنْسَانُ وَهَذَا كَمَا يَقَالُ النَّادِي مَحْرُوقَةٌ بِسَبَبِ مَوْتِهَا  
النُّوعِيَّةِ (قَوْلُهُ) أَيْ الْعَقْلُ (سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضًا) أَيْ كَمَا أَنَّ الْخَوَاسِ السَّلِيمَةَ  
يُظْهِرُ الْمَادَّةَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ كَذَلِكَ الْعَقْلُ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ (مُصْرَحٌ) أَيْ لِلْمُنْصَفِ  
لِأَنَّ ذَلِكَ (أَيْ سَبَبُ الْعِلْمِ رِفَافِيَّةً) أَيْ فِي كَوْنِ الْعَقْلِ سَبَبًا لِلْعِلْمِ (مِنْ خِلَافِ  
الْمَحْنَةِ فِي جَمِيعِ النَّظَرِيَّاتِ) اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ النَّظَرَ الْعِلْمَ مِنَ الْعَقْلِ

طريق العقل المسمى بالهوى

هو ما يتولد من القوى الحسية

المعقولات وهي قرائن

خالية عن الإدراك كاللؤلؤ

والأصناف التي لا يكون لها

النفس في هذه المرتبة تنبئ

الهيولى الأولى بالثانية

وهذا ما تسمى الصور كلها

العقل بالملكة وهو العلم

بالنظريات واستعداد

النفس بذلك لا يتسبب

النظريات العقل بالفضل

وهو أن يبصر النظريات

عز وجل عند القوة العاقلة

بتكونها لا يتسبب بحيث

يصل لها طرفة الاستعداد

على شأنته من غير قسمة

التسبب عند العقل

المستفاد وهو أن يحضر

هذه النظريات التي

أدراكها بحيث لا يفيق

في (تتم بطلان سببه)

أى المعاني الغير الحسية

أى أدراكها للجزئيات

الحسية (قوله كان)

وهذا لا يدركها

على التعليم اشعارها بما عليه

الجيور من أن الإدراك

بالخواس لا يعد ملما

(ابن عربى)



سأقلنا لا ينبغي أن لا  
يقع مقدمات في الفهم  
بل في الحقيقة وذلك  
كل في الحقيقة فانهما  
حسبنا يجب اجتماعهما  
في الفهم ولولا اجتماعهما  
في الفهم لا تتم الحكم  
بينهما بالضرورة ولا يتخلل  
والعناد في المنفصلات  
والخاصات المتفاوتات  
المنفصلة في الحققتين  
مما دفعه بالقصص ممتنع  
واما حضورها عند  
النفس بان تلك حقة  
احدهما قصة وتوجه  
بالقصص الى الاخرى  
فهي الاولى بلا فصل  
فهي اب معارف لم  
تكونا لمؤقتين قصصا  
وتوضيح هذا الجواب  
انك اذا حدثت نفسك  
الى زينة وجهه ثم حدثته  
كذلك الى عمر والقادر  
عنه في حال غيبته  
الى عمر وكان عمر وفريقا  
قصدا وزيد فربما تبع  
لاقصدا وكذلك اذا  
رأيت بصيرتة متعقبة  
قصدا وانقلبت من غيرا  
الى ملاحظة مقدماته  
كذلك كانت الثانية ملحوظة  
قصدا والا فلا تتعاقده  
اجمع العلم وان لم  
يجمع التوجهان  
(سبحان الله)

باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم او لا يكون فقال جمهور الحكماء  
من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم وقال السلفية وهم قوم من جملة  
الاصنام قالوا بالتنازع وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه  
لا يفيد ذلك النظر اصلا لا في الهيات ولا في غيرهما من العلوم الهندسية  
والحساب والرياضة وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم في جميع  
العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد  
العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر واستدل السلفية على انه لا يفيد العلم  
بان للمقدمتين معاليجتان لاننا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا  
التوجه في تلك الحالة الى حكم آخر بالوحدان حينئذ لم يجب نظم مفيد  
للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاقا وجهه النظر ان يكون للمادة  
والصورة معهما اما جهة المادة فمثل ان يكون المذكور في موضع النفس  
مثلا جنسا قريبا لا عرضا عما وان يكون المذكور في موضع الفصل  
فصلا لا خاصة هذا في التصورات واما في التصدقات فمثل ان يكون  
القضايا في الدلائل مناسبة للظواهر ومصادقة اما قطعاً او ظاهراً وتسلها  
واما جهة الصورة فهي ان يوجد جميع شرائط المتبصرة في المقدمات  
فان فسد احداهما او كلاهما فسد النظر لان اتفاق احد الجزئين هو  
اتفاق كل الجزاء بموجب اتفاق الكل فلا يفيد العلم لعدم جهة (ويش)  
الفلاسفة يعني يقولون العقل ليس سببا للعلم (في الهيات بنا حقه كونه  
الاختلاف وتناقض الآراء) ارسطو لا يفيد العلم في مباحث الالهية  
بل الغاية الاخذ بالاولى قالت طائفة النظر لا يفيد معرفة الله تعالى بوجه  
مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوسى او كمال عقله  
لان العلوم الضعيفة كالعرف والفكر لا يستغنى عن معلم فكيف العلم  
الالهي الذي هو اصعب العلوم اوسع ان هوية الانسان قد يختلف  
فيها عشرة اشياء واحد منها يصيب على الاحمال والبراق يخلق قطعا فهذا  
اقرب الاشياء فباكتفائه بالاجد بعيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى  
العصر مسلم واما الامتناع فلا قيل اذا بلغ العصر الى حد كان اكثر سالكيه  
مخطئ لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فلهذا افرق الفرق

الاسلامية من اصل النظر الى العلوم سبعين كلمة في التأليف واحد من انطلق به  
 نظير العلم (والجواب ان ذلك) اي كثرة الاختلاف وتناقض الآراء

والسادس النظر فلا يثبت في صحة النظر العظيم من العقل مفيد العلم  
 على ان ما ذكرتم من النظر العقل في الالهييات ليس بمفيد لثبات

مختلف (استدلال بنظر العقل عليه) اي فيها ذكرتم اثبات ما  
 فيتم فيما تضي هذا الاراد واليقين في دعوى انها اذا ارادوا

التشكيك فلهما ان يقولوا نظريتين الظن لعدم افاذا النظر العلم اليقين حق  
 لا يتناقض (فان زعموا انه) اي مخالفة بعض الفلاسفة (معارضة للفاسد

بالفاسد) وهو كون النظر العظيم مفيد العلم اے سببا للفاسد وهو  
 كثرة الاختلاف وتناقض الآراء قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا

اولا يفيد فلا يكون معارضة لعدم افادته المنع فثبت ان النظر  
 العظيم مفيد للعلم (فان قيل كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا

لم يقع فيه خلاف كافي قلنا الواجب حذف الاثنين وان كان نظريا لزم  
 ثبات النظر والنظران دور) حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب

السمية وبعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد الة قضية حملية  
 فلا يجوز اما ان يكون ضرورية او نظرية والتالي بقصيه باطل وكذا

مقدم اما بطلان القسم الاول من التالى فلا نه لو كان ضروريا لما كان  
 مختلفا بين العقول والوزم باطل لانهم اختلفوا فيه واما بطلان

القسم الثاني من التالى فلا نه يلزم منه اثبات للنظر والنظر وهو دور لا نه  
 حيث لا يحتاج الى نظري في يفيد العلم به وذلك النظر ليزن يحتاج الى كون

النظر من العقل مفيد للعلم فيلزم الدوران كل واحد منهما يحتاج  
 الى الآخر وهو الدوران لا يستلزامه توقف الشيء على نفسه وجوده

قبل حصوله وانما حال فلا يكون النظر من العقل مفيد للعلم قلنا  
 الضرورى قد يقع فيه خلاف اما لعنادا ولقصور في الادراك فان العقل

متنقا وتجبسب الفطرة (الفطرة المتلكة المقابلة لقبول الدين الحق  
 خلافا لمعتزلة) بالاتفاق من العقلاء) اي عقلاء اهل المستند واستدلال

من الآثار اي الآثار الصادقة من العقل (ومنها دة من الاخبار) كقوله

طه صفة النظر هي تقدير  
 الصادق طه اي العينية  
 من هذه الطه

طه وتكون سكر  
 ان يقال مثلا لو كان النظر  
 في معرفة الله مفيد لثبات

كذا وتكون في غلظتك  
 الاوزم باطل في ان النظر  
 في معرفة الله لا يفيد

ولا ثبات هذه الاشياء  
 استدل بنظر العقل  
 فزم التناقض في كلامهم

طه (قرء كمال)  
 طه حيث رتبتم الاليل  
 التخص في زعمكم لغت

معاك (عرس)  
 طه بقولكم النظر لا يفيد  
 علما مطلقا اے

استدل لاحد هذا امر  
 طه اي محي يستدلنا  
 على كون النظر مفيد للعلم

طه (عرس)  
 طه من استدل بالاهم  
 حرم افادته عرس

طه في الجواب ان  
 المعارضة بهذا النظر  
 الفلسفة (ونظر عرس)

سلكه وفي قوله عليه الصلوة  
فمن معاشر الانبياء وهو  
ان قلب الناس لا يقدر  
عقولهم احد قد شاها  
من انشا (ع ر س)  
سلكه مطلقا او مقيد  
ان نظري وهو اختيار الام  
المؤمنين قولكم يلزم اثبات  
النظر بالنظر ممنوع وذلك  
لان النظر قد ثبت آقا  
ع ر س سلكه كونه مفيدا  
للعلم (ع ر س)  
سلكه الذي مفهوما على  
ما غير ان بالنظر رتبة  
يلزم اثباته على نفسه  
واذا ما فائدة هذا النظر  
المخصوص كون النظر  
مطلقا يفيد العلم لا يتوقف  
على ثبوت ذلك فلا دور  
وتحقيقه ان القضية  
الكلية القائمة على نظر صحيح  
فيه العلم متوقف شين فما  
على ترتيبه ما متوقف  
تفدية العلم قطعا على تلك القضية  
ولا معنى للنظر المخصوص  
للمفرد بجمع الشرائط  
وهذا كما يقال قولنا العلم  
۱۲ (ابن عربس)  
سلكه للثبوت في الافادة  
التي كور ضرورية الزائدة  
فذلك النظر ليس هو العلم  
انما يكون هيما هو لنا  
بشرط ان ثبت المطلوب  
وهو معنى اثبات العلم  
العلم بالنظر المسمى من غير  
لعدم اثبات الشيء  
بنفسه ولزوم دورة

عليه السلام في حق النساء من اقصاء العقل وقوله تعالى ان لم يكن  
سجلين فوجل وامرأتان اي جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة  
واحدة من الرجال وليس ذلك الا لقلة الادراك والعقل والاضطراب  
الا ما غير الدين الرازي باختصار القسم الاول من الترتيبين وهو ضرورة  
وقولكم لو كان ضروريا لمكان مختلفا فيه قلنا لا نسلم ذلك لانه قد يختلف  
فيه مكابرة وعنادا والتطور قد ثبت بنظر مخصوص من لا يبرهن  
با لنظر كما يقال قل لنا العالم متغير وكل متغير حادث احده  
النظر المخصوص (يلبيد العلم بعد وث العلم بالضرورة وليس ذلك اي  
كونه مفيدا للعلم وبخصوصية هذا النظر بل كونه هيما مقرونا بشرا فله  
فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرا اظهره مفيدا للعلم لا شبهة  
فيه فانا اذا علمنا لزوم شئ وحسنا وجود المزموم به علمنا لزوم  
علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم المزموم وانما قال قبيصة  
بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لانه كثير اما ثبت بالنظر الغير المخصوص  
كما ثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باي دليل كان فيقال بطل هذا اقد  
يثبت بالنظر لانما يثبت الكل (وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يتبع  
هذا الكتاب) اجاب عنه اما للمؤمنين باختصار القسم الثاني من الثاني  
وهو ان نظري وقولكم لو كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور  
قلنا لا نسلم ذلك لاننا ثبت القضية الكلية او القضية المهمة بقضية  
مشخصة معلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية او المهمة متوقعة  
على تلك القضية المشخصة للمعلومة بالضرورة ولا يكون القضية المشخصة  
متوقعة على تلك القضية الكلية او المهمة من غير اعتبار دورها نظرا وغير  
اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يلزم دور فيصير قولهم النظر صحيح من العقل  
مفيدا هيما روم اثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالابهة اے  
بازل التوجه من غير احتياج الى فكر فهو ضروري كالعلم بان كل لفظ  
اعظم من جزئه فان بعد تصور معنى الكل والجزء والا عظمه لا يتوقف  
على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليه مثلا قد يكون  
اعظم فهم لم يتصور معنى الكل والجزء الكل انما يكون كلام مع ذلك

الضروری بدوہ فلا یصور الوجودی والجزء ما یتکرب الشئ منه ومن غیره  
 وهو ما یستدل الی ای بانظر فی الدلیل سواء کان استدلالاً من العلة  
 علی المعلوم کا افسار ای تا ما فعل ما ان لواحقاً ما یحصن المعلوم علی العلة علی  
 نتیجی الی افسار ای دغا تا فعل ما ان هنا کما افسار اولی بکلم فی التعلیل  
 والثانی بالاستدلال فیها لا کتبائی ای حاصل بالکسب وهو ما افسار وکتبائی  
 ای استعمال الاسباب (ب) لا یختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی  
 الاستدلال لایات وکذا لا یصفاء وتقلیب المقدمات وغیر ذلک فی الحسیات (ک) لا کتبائی  
 هذا اشرع فی بیان النسب (ز) علم من الاستدلال لای لای ای الاستدلالی (ح) لا کتبائی  
 یحصل بانظر فی الدلیل علی استدلالی فیها لا کتبائی ولا عکس ای لیس کل  
 کتبائی استدلالی (ز) لا یحصار بالمحصل بالقصد والاختیار مثالی لا کتبائی  
 (بدون الاستدلال) اما الضروری فقد یقال فی مقابلة الاکتسابی ویضری  
 ای الضروری (ب) لا یكون تفصیل (ه) اجماع الی ما (مقدور) لا یخلو (ق)  
 ای یكون حاصل من غیر اختیار لا نهیئت یكون فیحصل بالکسب  
 وقد یقال فی مقابلة الاستدلالی ویضری بما یحصل بدون فکر ونظر فی دلیل  
 کاکظم الماحول بالحواس فهو ضروری والضروری المقابل للاکتسابی ضروری  
 من الضروری المقابل للاستدلالی لان الاکتسابی اعم من الاستدلالی  
 وبقیض الاعم من شئ مطلقاً انخص من تقیض الاخص بیان ذلک بالضروری  
 المقابل للاکتسابی هو الذی یكون حصوله بدون مباشرة الاسباب  
 بالاختیار ویكون بعض خلق الله تعالى والضروری المقابل للاستدلالی  
 هو الذی یكون حصوله بلا نظر وفکر سواء بهر دخل خلق الله تعالى  
 او بمباشرة الاسباب بالاختیار فیکون الضروری هذا المضمون متناً ولا  
 لا کتبائی والضروری المقابل للاکتسابی لان الشئ الضروری  
 المقابل للاکتسابی فانه لا یقتضی الا کتبائی لان الشئ لا یقتضی تقیضه  
 ولا استدلالی ایضاً لان مباین الاعم مباین الاخص فیکون الضروری  
 المقابل للاکتسابی انخص من الضروری المقابل للاستدلالی لان کل  
 ضروری بالمعنی الاول هو الضروری بالمعنی الثانی من غیر عکس هذا  
 بیان الخصبتین عین الاکتسابی وعین الاستدلالی وبین تقیضها واما

لعل من الماحول بالکسب  
 لا یكون لای الا بصار  
 الماحول بتقلیب المقدمات  
 فی المراتب (ع) من  
 کما الذی هو اعم من  
 الاستدلالی فیثبت بین  
 الضروری والاکتسابی  
 نسبة للبیانة الطبیعیة  
 (ح) من  
 کما وانما یكون حصوله  
 بخلقه تعالى بدون مباشرة  
 العبد سبب حصوله بالاختیار  
 وهذا کلاولیات (ح) من  
 کما فی شمل الاولیات و  
 الحسیات والمتواترات  
 والمحسسیات وضررها  
 کما یقال فیما یؤید هذا  
 فبین المضمین نسبة المعلوم  
 والمضمون للمطلق الاعم  
 هو الضروری بالمعنی  
 لتقنیة المراتب الضروری  
 بالمعنی الاول فی العلم الماحول  
 بمباشرة سببه الحسی  
 بالاختیار وکل ما صدق علیه  
 ان حصوله غیر مقدور  
 لمخلوق صدق علیه ان  
 حصوله بدون فکر ونظر  
 دلیل (ابن عربی)

النسبة بين الاكتسابى والضرورى المقابل له فمباينة كلية لانه نقيضه هو الكسب  
بين الاستدلالى وبين الضرورى المقابل له فمباينة كلية ايضا والكسب بين  
الاستدلالى وبين الضرورى المقابل للاكتسابى فمباينة كلية وان الاكتسابى  
من الاستدلالى والضرورى المقابل للاكتسابى مباین له فيكون ضرورة الكسب  
ان مباین الاعم مباین الاخص والاخرى م وجود الاخص بدون الاعم فانه  
واما النسبة بين الضرورى المقابل للاستدلالى وبين الاكتسابى فعدم  
وخصوص من وجه لان الضرورى بهذا المعنى متناول الاكتسابى ونقيضه  
والاكتسابى لا يتناول نقيضه لان الشئ لا يتناول نقيض نفسه (فن هو هنا)  
اى من كون الضرورى مغفولا في مقابلة الاكتسابى تارة وفي مقابلته في  
اخرى (جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصله بالاشقة  
الاسباب بالاختيار وبعضهم ضرورى اى حاصله بدون الاستدلالى ظهور  
انه لا تناقض في كلام صاحب البداية) ووجهه وود التناقض في هذا الموضع  
ان يقال ان المفهوم من الكلام الاول ان الضرورى لا يكون بواسطة  
الكسب ومن الثانى ان الضرورى بواسطة الكسب مباین لان الضرورى المقابل  
للاكتسابى هو الذى يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار وكذا  
بعض خلق الله تعالى والضرورى المقابل للاستدلالى هو الذى يكون حصوله  
بلا نظر وفكر سواء كان مجرد خلق الله تعالى او مباشرة الاسباب بالاختيار وكذا  
الضرورى بهذا المعنى متناولا للاكتسابى والضرورى المقابل للاكتسابى  
بغلاف الضرورى المقابل للاكتسابى فانه لا يتناول للاكتسابى بيان لزوم  
التناقض من كلام صاحب البداية بحيث جعل الضرورى قسم الاكتسابى في  
التقسيم الاول وقسم الاستدلالى في التقسيم الثانى والمال ان الضرورى في  
التقسيم الثانى هو الذى يحصله بلا نظر وفكر سواء كان مجرد خلق الله تعالى او  
بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضرورى من جهة اخرى متناولا للاكتسابى  
هذا لا تناقض ووجه دفعه ان الضرورى في التقسيم الاول يكون في مقابلته لازم  
وهو الاكتسابى وفي التقسيم الثانى يكون الضرورى في مقابلة الاخص وهو  
الاستدلالى فيكون بين الضرورى وبين مقابلة فبني ان لا يكون بينهما  
تناقض لان التناقض يقتضى ان يكون مورد الاجاب بالسلب بحيث قل

له فيكون الضرورى  
والاكتسابى بحكم  
المباینات له اما وجه  
التناقض فظهره انه  
م العلم او لا الضرورى  
والاكتسابى فيعمل الضرورى  
قسما للاكتسابى ثلث قسم  
الاكتسابى بحسب سببه  
الثلاثة الى قسم ثلاثة  
ثالثها العلم الحاصل من نظر  
العقل ومقتضى ذلك انه  
اكتسابى ثم قسمه الى الضرورى  
والاستدلالى لى جعل  
الضرورى قسما من  
الاكتسابى وكان قسما  
قسما له وهو تناقض صريح  
انه اطلق الضرورى ولا  
بالعلم الاول وهو ما لا  
يكون مقه وشرها لى  
وهو هذا المعنى مباین  
للاكتسابى قسم الاطراف  
ثانيا بالعلم الثانى وهو  
ما يكون بدون فكر  
نظر وهو هذا المعنى  
بالاكتسابى فيكون تناقض  
(ابن عربس)

لے فاضل الماکثر حق  
سائل کالوہدی والفیض  
انہیں سئل فی القاء اللہ  
تعالیٰ واما ینطق الشیخ  
فانہ یسیر بالوسوسۃ  
والواردات لیرکن  
ما یمنی العاقبۃ ولم یصل  
بعد ما توجہ تام الی الحق  
ولقد رغبۃ فی العبادات  
فوی شیطانہ وان کان  
امورا متعلقۃ بامر اللہ بیا  
مثل احضار الخلق الغائب  
لاحضار الخواکہ الصغیریۃ  
فی اشتیاء وحی المکان  
وحرمان والفیض من الخیار  
من غیر اشتیاق علی ما  
یشاہدہ اصحاب البصر  
ومثال ذلک ما مرغبین  
محبوبہ من اهل اللہ فهو  
جلی وان کانت متعلقۃ  
بامور الاخرۃ ابرز فی  
الاطلاع علی الخواطر فی  
ملکیۃ وان کانت تہت  
یعلی للکشف قوۃ  
التصور فی الملائکۃ المکوت  
کالاجزاء والا مانتہ مع  
کونہ علی طریق الشرع  
فی رحمانیۃ والفیض  
الالیہ ینقسم الی فیض  
الوقت من والفیض للفسر  
وبالاول فیصل الامیان  
واستمداد فی الاصلیۃ  
فی العلم وبالثنائی فیصل  
الاعیان فی الخارج  
مع لوازمہ  
(کلیات الی البقاء)

ای صاحب البدایۃ ان العلم الحاصل بالمادۃ نوعان ضروری و غیر ضروری  
لایستلزم اللہ تعالیٰ فی نفس العبد من غیر کسب واختیار (۱) النفس ان  
یصل الی العبد (۲) العلم بوجودہ (۳) الی العبد (۴) وتغیر احوالہ واکتسابہ  
وهو ما یلزم اللہ تعالیٰ (۵) اللہ ما کان الی ما (۶) فیہ (۷) الی فی نفس العبد (۸) واسطۃ  
کسب العبد (۹) وهو ما یلزم (۱۰) کسب الی العبد (۱۱) واسبابہ (۱۲) کلوا فی الخواص  
العلیۃ وظهر الصادق وظهر العقل ثم قال (۱۳) لے صاحب البدایۃ  
ان العلم من نظر العلم نوعان ضروری یمثل بادل النظر من غیر فکر  
والعلم بان کل اعظم من الجزء (۱۴) مع ان طرفی هذا القضية کسبی لیسکن  
التصدیق جازۃ عن الحكم فاذا کان مستغنیاً فی ذاته عن النظر کان  
بدریاد الخلق فی تعریفہ لا نہ لہ یوقوف فی ذاته علی نظروا ما تنوقفہ  
علی النظر فی امرہ فذلک توقف بالواسطۃ وهو لا یحتاج الی البدایۃ  
(واستدلالی ینتج فیہ الی نوع تفکر العلم بوجود الناس عند مروریۃ  
بدرخان والا لہام المفہم بالقاء معنی فی القلب) (۱۵) القلب لم یمنع برے  
العمل من الخلف من جمیع اعضاء البدن خلق فی وسطہ منبع الحیاۃ  
الطبیعیۃ (بطریق الملقی) لے بلا کسب بالمعنی الا عہدہ صمدی  
امر فی الشئ لا بالمرادۃ التابۃ لغرض ولا مع حکماۃ وکلفۃ  
وقال بعضهم الا لہام لا یکون الا بالخیر ویرد علیہ قوله تعالیٰ فالہما  
بقورما وبقولہا ولذا اطلقہ الشارح ولم یقیہ: اطلما ان العلم قد یحصل  
بکلف فی القلب بلا مشاہدۃ الاصاب کا کان لقم موسی علیہ الصلوۃ  
والسلام بقذف موسی فی القابوت علی روائیہ وقد کان یحصل فی المنام  
کا کان لا یرا جم علیہ السلام لنزع ولدۃ وقد یحصل بواسطۃ الملائکۃ والمفہوم  
من الکشاف فی تفسیر قوله تعالیٰ ما کان لبشر ان ینزلہ اللہ ان کل یم  
وحیا وخص الاول بالالہام ایضا فہذا هو المادہ ہذا: قال حجۃ الاسلام  
العلم الحاصل بلا دلیل یمشی الہا ما وذلك اما بمشاہدۃ الملائکۃ الملقی فیہ  
وحیا وخص بہ الانبیاء او بلا مشاہدۃ ملک یمشی الہا ما یمتص  
بلا ولایہ (لین من اسباب المعرفۃ بمعنی الشئ عند اهل الحق) فالالہام  
لین حجۃ عند الجمهور الا عند المتصوفۃ بخلاف الالہام الصادر

من الرسول عليه الصلاة والسلام فانه حجة عند الكل والدليل على ان  
الاولهام ليس سببا للمعرفة هو ان ادیان والمذاهب ان كل واحد يدعی  
ان الله هو حجة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدي الى القول بحجة الاديان  
المتناقضة او يقال في انهم اخطأ فهم ان الله ان الاولهام لا يمكن

دليل حجة الاديان والمذاهب فان مع الهام هذا ثبت ان الاولهام ليس  
بدليل الحق فان لم يعم فذلك لانه اذا لم يكن بعض الاولهام حجة لم  
يكن القول بحجة كل الاولهام على الاطلاق فاما يقوم الدليل على حجة فساد  
المراجع هو الدليل لا الاولهام وبمثل هذا استدلال احسانا على الحق في قوله

كل مجتهد مصيب (حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في اثبات  
المذكورة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء) هذه الاولوية  
هو ان المصنف في تدبيان اسباب العلم لا في تدبيان اسباب المعرفة  
(والان حاول) اي للمصنف التنبيه بذلك المعرفة على ان موادنا بالعلم

والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من غشيين العلم بالتركيبات  
او التكميلات المعرفة باليسائط والجنسيات (يعني ان العلم والمعرفة  
متراد فان عند اهل السنة والجماعة خلافا للاحقة فافهم فحقا هي المعرفة  
والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك التركيب والمعرفة عبارة عن ادراك

اليسيط ولاجل ذلك يقال عرف الله وقيل علمت الله وان العلم عبارة  
عن ادراك الخلق والمعرفة عبارة عن ادراك الخلق ولاجل ذلك يقال  
عرفت زيد ولاجل ذلك يقال علمت زيدا ولا يقال علمت زيد بل يقال  
عبارة عن التصديق بالشيء سواء كان ذلك الشيء من كمال او بسيط وصغير

كان كليا او جزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمت زيد بل يقال  
علمت زيدا اذ ان العلم عبارة عن ادراك الذي بعد الجهل فاعلم  
عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعد ولاجل ذلك

لا يقال ان الله عارف بل يقال الله عالم (الا ان غشيين الحق بالحق  
مما لا وجه له) لانه يروهم من عدم كون الاولهام سببا للمعرفة هو ان الله  
عدم كونه سببا لفساد الشيء او لمعرفة الشيء نفسه والمطلوب ان الاولهام  
ليس سببا للمعرفة مطلقا هو ممكن ان الحق او لفساد اجيب

له فلا يكون ادراك  
الجنسيات علم  
له فلا يكون ادراك  
الحقائق معرفة وعلى هذا  
فهما متباينان

(ابن عربس)  
له فيكون الادراك  
التصديق على لا معرفة  
(عربس)

له اي المفردات  
لغايتها بالتركيبات فيكون  
الادراك التصديق معرفة  
لا علم له يمكن ان يقال  
لاجل لا كما كان ادراكها

يكون سببا لا ادراكها  
الانواع في ان العلم  
الحاصل به وثوق ام لا  
فالنزاع يرجع الى انه هل

يعرف به حجة المعلوم و  
مطابقة الواقع ولا يثبت  
بلدراج الحق على ان نفى  
السببية ليس لانه لا يكون  
سببا لا ادراكها بل لانه

لا يكون سببا للمعرفة  
المذكور كان من وقع  
في حجة سببا انما وقع من  
ان بعض الاقبيال كانوا  
اشاء بالاولهام  
(كعباس)

بان الحق بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه كما في قوله مع عندنا من  
الى ما شق و غير ان لم يعرفوا عشق لمن اى ثبت واللام في الشئ عوض  
من المضاعف فيكون المعنى الالهام ليس من اسباب معرفة ثبوت محكي  
من الالهام سواء كان حكما بالحق او بالفساد قيل لا حاجة الى زيادة الحق  
حيث ان الالهام العموم من اطلاق المعرفة مع انه يومهم الحق بمقابلة  
الفساد ومعنى الثبوت يومهم مقابلة الالفاء ثم الظاهر انه لما زاد الالف  
ليس سببا يحصل به اى بالالهام العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام  
على الغير معطوف على يحصل اى ليس سببا يصلح للالزام على الغير  
قوله ثم الظاهر جواب ما يقال وهو ان يقال لا نسلمان الالهام ليس  
سببا للعلم فانه يحصل به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون بعض  
اسباب العلم في الثالثة باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد الخ  
حاصله ان يقال لم يرد المص بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد  
ما ذكرتم بل اراد به ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكرتم  
والا اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق فلا شك  
انه يحصل به العلم وقد ورد القول به اى بالعلم في الخبر وحكي عن كثير  
من السلف كالا للهام لا يراهم عليه السلام يذبح اجمعيل عليه السلام  
واما خبر الواحد العدل وتقليد الجتهاد معنى التقليد قبول قول الغير  
بلا دليل فقد يفيد ان الظن والاعتقاد الجائز الذي يقبل الزوال بتشكيك  
المشكوك فانه اراد بالعلم ما لا يشكهما اى الظن والاعتقاد الجائز  
الذي يقبل الزوال والاول اى وان يرد بالعلم ما لا يشكهما فلا وجه  
لحصار الاسباب في الثالثة قوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو ان يقال  
ان حصار اسباب العلم في الثالثة ممنوع فان خبر الواحد العادل وتقليد  
الجمعة وهو الذي يمكنه ان يخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية  
كأبي حنيفة واليوسف وامام محمد واما الشافعي ومالك وغير ذلك  
من الجتهدين يفيد ان العلم مع انهما ليسا من الاسباب السابقة فلما جازعه  
بقوله واما خبر الواحد العدل الخ حاصله انهما يفيدان الظن والاعتقاد  
الجائز الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكوك والمراد من العلم هنا هل

له فافق الخبر من  
ابن عمر قال قال سفيان  
ثمة عليه السلام كان يقول  
من الالهام باسمه تعالى  
في اعتقادهم بعضه من ذلك  
ما هو من (عمر)

ثمة المصنف في ما يورد  
(عمر)

ثمة والمراد بتقليد الجتهاد  
خبر الجتهاد المقطوع المتفق له  
ثمة يعني انه اذا علم حصة  
توجب له ان لا يحقل  
التفصيل لصفة تجل بها  
المكرومين قامت هي به  
على عكس ما حقق سابقا  
في مقام تريف العلم وانما  
قال كان لاعتقاد ان يكون  
العلم ما لا يقسم الى سببا  
بالاسباب لاعتقاده ما فسن  
قال كلمة كان غير مهيمنة

غفل (عصام)  
ثمة بان ما يقال هو العلم  
بعض الاعتقاد الجائز  
الطابق الواقع الذي لا يقبل  
الزوال وتقدم تفسيره  
فانه صفة توجب تمييزه  
لا يحقل بالثبوت

(ابن عمر)  
ثمة قوله لا فلا وجه  
به فلا وجه لمبطلان  
فلا ينافي قوله كان  
(عصام)



الحق هو الاعتقاد الجازم الثابت للماضي الواقع فلا يكون الظن والاعتقاد  
الذاکور، ما عندهم فلا یرد ما ذکرتم من النقض للذاکور (والعالم) اسم  
للقدر المشترك بین اجناس ذوی العلم یقال عالم الانسان وللك طین  
والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الصلي الذي ذكره الشارح بقوله  
ای غا سوی الله تعالی واجناس ما علم به الصانع فیصح إطلاقه على كل  
واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوی العلم والمجموع ما علم به  
الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول على وباعتباره المعنى  
الثاني وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوی العلم الخ جزئی اعلم انه لما ذكر  
اسباب العلم ذكر بعداء ما هو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم  
بجدوث والعالم هو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الخلق الانسانية  
لا نه لو لم يكن محدثا لكان قدما فلزم ان يكون متناهما فلا فائدة في وصفه  
ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القیمة وعدم الغنا لمزم كذا یب  
الانبياء فلزم الفرق فلا یثبت شی من الشرائع والاسلام بدون ذلك  
واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات  
والصفات متغا أو قديم الذات والصفات متغا أو قديم الذات ومحدث  
الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا یقول به حافل واما القسم  
الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات متغا وهو قول جمهور المسلمين  
واليهود والنصارى واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات  
والصفات متغا فهو قول اساطيلهم ومن اهل الاسلام فهو قول من  
على وابی النصر الفارابی ونحو هؤلاء ان السموات قديمة بذاتها واصنافها  
كالشكل والقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجوهرية فان  
كل معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق باخرى لا تخلو له  
فيكون الاوضاع قديمة بنوعها واحدة بمحضها وكذا الحركات  
واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالمصطلح  
فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل اسطوبال زمان ثم اختلف هؤلاء  
في تلك الذات التي هي اصل الاجسام ففرقة نعوها انما جسم وفرقة  
نعوها انها ليست بهم ولا جسمية والفرقة الاولى اختلفوا في ذلك

له من ذاتها الجسمية  
له من ذاتها الشخصية  
له من صورها الجسمية  
والنوعية اعلمها المعينة  
من المقادير والاشكال  
(شرح مواقف)  
له ضرورة ان كل حركة  
شخصية مسبوقة باخرى  
لا الى نهاية وكذا الاوضاع  
المعينة التابعة لها واما  
مطلق الحركة والوضع  
فقديم لان من غيرهم ان  
الاوضاع متفرقة بحركة  
مستديرة من الاوضاع  
الا بدلا من كون اصلا  
١٥ (شرح مواقف)

المهم فقیل <sup>بأن</sup> كانت جوهرية فذايت بنظر الباری تعالی وصارت ماء  
وقیل كان ذلك الأصل <sup>من تلك النوع</sup> أرضاً فحصل الماء من تطهيره والهواء من تطهير  
الماء والنار من تطهير الهواء وقیل كان ذلك الأصل مواداً لتوسطه بين  
اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تطهيره والماء  
والارض من تكثيفه وقیل كان ناسراً الفضل لطافتها وهي ام المركبات  
واصل الحياة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقیل الوال غير ذلك فمن  
رام بتخصيصها فاعطيه بالظواهر راي مأسوی الله تعالی من الموجودات  
مما يعلم به الصانع ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجه الصانع  
فلشبهت فئة العين فلو كانت الاول فصار عالم ريقال عالم الاجسام <sup>م</sup> ولم  
يقول عالم الايمان لانه لم يقولوا بوجوده بل من الايمان ولو سلم  
كان مسمى بعالم للعقول وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى  
غير ذلك كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا  
يقال علم زيدا وعمر ولما من ان افراد العالم من الجناس فقط  
(فيخرج صفات الله تعالی لا انها ليست غير الذات) ولو سلمنا انها غير  
الذات لم تكن من العالم لان العالم في العرف اسمها ينفك عن الصانع كما ان  
لوست فيها جميع اجزاء من السموات وما فيها / اي في السموات  
روا الارض وما عليها محدث اي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان  
معدوماً فوجد خلواً فالخلاصة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها /  
اي بمجلياتها التي هي محل لصورها / وصورها واشكالها وقدام العناصر  
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة / اي صورها  
الجمعية قديمة بالنوع لا بالخص وصورها النوعية وهي التي يقتضها بعض  
الوجسام من بعض قديمة بينها لاجتماعها لان الصور النوعية لما كانت  
مختلفة بالحقبة واختلفت وتبدل لم تكن قديمة بنوعها جن ما بل  
بجنسها وهي من الصور النوعية مطلقاً اما الهوى قديمة بجنسها  
انلو كانت حادثة محدثاً لما نالها هيولى اخرى لما عرفت من ان  
كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل (نعم لظهور القول  
بعدم مأسوی الله تعالی لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سيق

له عالم المتعاقبات  
به نظراً واصلاً حادثة  
عن كل مأسوی الله  
الموجود لان يعلم به  
الله تعالی من حيث شأله  
وصفات من تعريفات

له في ذلك من الغاية في  
التصريف اشارته الى وجه  
التسمية والمناسبة فان  
العالم مشتق من العلم بعضه  
العلمية فلهذا يعلم به  
فانما هو لا يعلم به ثم هو  
ما هو من غير العلم  
لان ما يعلم به الصانع  
(عبد الحكيم)

له في ذلك من الغاية في  
الافتقار الى الله السموات  
السبع حادثة في صورها  
العلمية فلهذا يعلم به  
وما في الشمس وما في  
وما في المشتك كما في  
والكروى والدرى  
اي احتياج مأسوی  
نقص وجوده وان لم يكن  
سواء فيهم وروى

العدم عليه / هذا الشارة الى جواب سؤال مقدار وهو ان يقال لا نسلم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا بان العالم الذي هو ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث فكيف قالوا ان السموات والعناصر قديمة والحال انها من جملة افراد العالم فاجاب الشيخ الفاضل عنه بقوله نعم اطلقوا القول الخ ببيان هذا الجواب مبني على بسط مقدمة وهي ان الحدوث مقول بالاشتراك على معان ثلاثة الاول حدوث زمني وهو ان يكون الشيء مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمر وغيرهما من افراد الانسان مثلاً والمعنى الثاني هو الحدوث الذاتي وهو ان يكون وجود الشيء من الغير والمعنى الثالث وهو ان يكون ما مضى من وجود الشيء اقل من ما مضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص من البقية فلو ان كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفس القديمة عند الفلاسفة والمعنى الاول والخص من اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فيكون المعنى الثالث اخص من للمعنيين السابقين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلاثة معان: المعنى الاول هو تقدم الزمان وهو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بالعدم: والمعنى الثاني تقدم الذاتي وهو ان لا يكون الشيء محتاجا الى الغير: والمعنى الثالث تقدم الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود الشيء اكثر من ما مضى من وجود الآخر كالاب والابن قالوا جميع اجزاء حادث حدثاً ذاتياً عند اهل الحق ويحضر الاجزاء حادث بالن مان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذ اتهمت هذه المقدمة عندنا فكيف عرفنا هذا الجواب بنقائه فان المراد بالقدم في قوله ذهبوا الخ هو تقدم الزمان وبذلك وث في قوله نعم اطلقوا الخ هو الحدوث الذاتي خلافاً لما بين القدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانها لم تعان في العقل والنفس القديمة عندهم وذهب اهل السنة والجماعة الى ان الملكات

له وجود مستقل بانيا وكما لا يجوز له حدوث زمني (وقد كمال) الله والمصلحان المحدث ينقسم عنه الى الذاتي وهو كون الشيء محتاجا في وجوده الى غيره والزمان وهو كونه مسبوقا بالعدم وكذا القدم ذاتي وهو محض بالواجب تعالى وزماني وهو كون الشيء لا اول لوجوده والحدوث الذاتي لا ينافي في القدم الذاتية عند هؤلاء ان يكون الشيء لا ابتداء لوجوده وهو مع ذلك محتاج الى وجوده في الزمان فلما اطلقوا بحدوث العالم وهذا احادي المسائل الثلاث التي كثر عنها الفلاسفة والثانية مسألة العلم بالجزئيات والثالثة مسألة حشر الارواح (ابن عربس) وكذا زوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو لا لنتام اي الحكم بالشئ مع العلم بلزوم الكفر (كلنبري) في حاشية الجلال في حاشية العلم (١٣٢٤) صحيفة

بأسرها لحد وثائق ما نيا واما اشار الى دليل حدوث العالم بقوله  
 او هو اى العالم اعيان واهراض لانه ان قام بذاته فحين والافرض  
 وكل واحد منهما حادث فاسنين ان شاء الله تعالى اطمان اهل العقل  
 تنازعوا في وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتك  
 ان الاعراض موجودة في الخارج فقال ابن كيسان الا هم ان العالم محله  
 جوهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء وسائر  
 الاعراض ليست اعراضا عند بل هي جواهر لها القالون بوجود  
 العرض اختلفوا في انه هل يجوز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم  
 الى ان لا يجوز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لابد وان يكون قائما  
 بالغير وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى ان يجوز ان يقوم  
 العرض بنفسه كالارادة العرضية لما دلت في محل كإرادة البارء تعالى  
 والدليل على ان العرض موجود وان لا يجوز ان يقوم بنفسه هو اننا نذكر  
 الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة  
 والبرودة والبرودة وغيرها فلا شك في انها ما لا يجوز قيامها بنفسها  
 (ولم يتعرض له المصنف) اى الدليل حدوث العالم (لان الكلام  
 فيه) اى في التعرض (طويل لا يليق بهذا المختصر كيف) اى كيف  
 يليق (وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما يمكن  
 يكون له) الها يعنى الى ما (قيام بذاته) وانما ههنا يمكن احتراز عن  
 البشري تعالى فان الله تعالى وان كان قائما بذاته لكنه ليس ممكنا بل واجباً  
 بذاته (بقريته جعل من اقسام العالم) هذ اشارة الى جواب سؤال مقف  
 وهو ان يقال ان لفظة ما عامة متناهية والممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها  
 الممكن وان يكون الممكن تفسيرها لها لان ذكر العام وإرادة الخاص لا يجوز  
 من غير قرينة والقرينة في هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقريته  
 جعل من اقسام العالم حاصل ان يقال ان ذكر العام وإرادة الخاص انما  
 لا يجوز انما لم يكن هناك قرينة دالة وهذا قرينة دالة وه جعل للمص  
 الاعيان من اقسام العالم لما دلت على جميع اجزائه فيكون الاعيان  
 حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام لانه معتبر في

لحق بقوله واذا اقر بان  
 العالم اعيان واهراض  
 والاعيان اجساما جوهر  
 ههنا اى لبيان ذلك  
 والاشارة لال عليه  
 وجه التفصيل وانما اشار  
 الى الدليل اشارة اجمالية  
 بايراد اقسام العالم في  
 حين اذ افادته قال دليل  
 حوته كونه منقسما الى  
 الاعيان والاعراض  
 لا تقوم الاعيان لكنه  
 لم يتعرض لبيان وجه  
 المكلف (عمرس)  
 ههنا اى افاضنا كلمة ما  
 بالممكن بسبب هذه القرينة  
 فالاعيان لا يتناولها القرينة  
 (قرء كال)  
 ههنا ومعنى قيام الواجب  
 بذاته استغنائها ببناته  
 سواء في تقوله  
 (قرء كال)  
 ههنا اى جعل هذا المقسم  
 الذى هو الاعيان

(ومعنى قيامه بهذا عند المتكلمين ان يميز بنفسه) هذا بناء على انكار  
 الجوهر المميز تابع تميزه لقين لا لقين شئ آخر بخلاف العرض فان تميزه  
 تابع لتمييز الجوهر الذى هو موضوعه اى عمله اى محل العرض (الذى  
 يقوم به) ويجعل (ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده  
 في نفسه هو وجوده في الموضوع بخلاف وجود العين بيد علي بن  
 وجوده في الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده في  
 نفسه والجواب يحمل كلامه على عدم القايين بين الوجودين في الموضوع  
 النسبية مسلحة قيل لا حاجة اليها فان قوله وجوده في الموضوع يحمل  
 معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذى وقع الموضوع طرفه وهو  
 وجوده في نفسه والثاني ان يلاذ به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون  
 للموضوع احد طرفي تلك النسبة لاقر فلكل وجود كما في الاول (فلهذا  
 يمنع الانتقال عنه) اى عن الموضوع بخلاف وجود الجسم في الحيز  
 وجوده اى الجسم في نفسه امر وجوده في الحيز امر آخر ولهذا  
 ينتقل عنه اى الموضوع يغير انتقاله عن حيز الى آخره اعلم  
 ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا تنتقل من محل الى محل آخر لا تقوم  
 من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محل الى محل آخر  
 واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل  
 من محلها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها  
 بل تنتقل مع محلها الذى هو اجزاء لطيفة من ذى الرائحة كما في القير  
 وان الضوء لا ينتقل من محل بل يتكيف بمقابل المخى بالضوء فيتحرك  
 ان انتقال الصوت يتكيف به الجاوس فالحا وسر الى ان يصل الى العا  
 استدلال القائلون بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول  
 شئ في حيزه بعد ان كان حاصلا في حيز آخر وهذا المعنى لا يقق الا  
 في المميز والعرض ليس بمميز فلا يجوز الانتقال فيه قيل في هذا  
 الاستدلال نظرفان التفسير المذكور لا انتقال الجوهر من مكان الى  
 مكان آخر لا انتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه الى  
 مفسر بان يقوم عرض محل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور

له لانه لما كان وجوده  
 في نفسه هو وجوده في  
 محل كان زواله عن ذلك  
 المحل زوال الوجود لا ضرورة  
 ضرورة ان زواله عن محله  
 زوال الوجود في محله  
 ولغيره من اماكن وجوده  
 (عرس) ١٢  
 اى يكون وجوده في  
 نفسه هو وجوده في محله  
 (عرس)  
 فان قيل فاذكروا  
 من امتناع الانتقال على  
 الاعراض انكار الجس  
 فان رائحة التفاح تنتقل  
 الى طيارة والحرارة  
 تنتقل من النار الى ما عليها  
 كما يشهد به الحس فالجواب  
 ان الحاصل في المحل الثاني  
 وهو الجاوس او المماس  
 شخص آخر من الرائحة  
 او الحرارة مماثل للاول  
 (شرح مواقف)

في العرض بل لا بد للشيء من دليل والدليل عليه هو ان يقال لما كان  
وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوع ذلك العرض لم يتصور  
انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال من ذلك الموضوع كان  
معدوماً وللعدم لا ينتقل (وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته مستقلاً  
انها حادثة الى الشيء (عن عمل يقوم) اي يحصل الشيء سواء كان مقبلاً  
كالمجم او غير مقبلاً كالحل والصوره عندم جوهر قائم  
بذاته مع كونها حالة في الهيولى لان الهيولى لا يقسم بل بالعكس  
(ويجوز قيامه بشئ آخر اختصاصه ب) اي اختصاصه بشئ بشئ آخر  
دعيت يصير الاول نعتاً والثاني منوعاً سواء كان مقبلاً كما في سواد  
الجسم (ولا كما في صفات البارى تعالى والحدوات) اي الصفات السلبية كالطهارة  
لاهملاً يقولون بها والفرق بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين وبينه  
عند الفلاسفة ان قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص منه عند  
الفلاسفة فان القيام بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون مقبلاً فلا يتناول  
البارى تعالى والقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعريف العرض  
عند المتكلمين فلا يتناول صفات الله تعالى فانها قائمة بذاته تعالى مع  
امتناع تحيزه وتعريف الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز  
في التعريف فعلم من هذا ان صفات البارى تعالى ليست بجواهر لا باعراض  
عند المتكلمين لانها ليست مقبولة بنفسها ولا تحيزية تابع بغير شئ آخر  
فيكون واسطة (وهو اى ماله قيام بذاته من العالم) اهلوان الجوهر  
مضمحل في قسمين عند المتكلمين لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو  
لجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكر وجود جواهر غير  
مقبولة واما عند المتكلمين فاقسام الجواهر الهيولى والصوره والجسم  
والنفس والعقل وذلك ان الجواهر لا يتناولها ان يكون محلاً اولاً والثاني  
الهيولى والثاني اما ان يكون محلاً في الحل اولاً والاول الصورة والثاني  
لا يتناولها ان يكون مركباً من الحل والحال اعني الهيولى والصوره  
اولاً والاول الجسم والثاني المفارق وهو لا يتناولها ان يتعلق بالبدن  
تعلق التدبير والتصرف اولاً والاول النفس الانسانية ان تعلق بالانس

صلى الله عليه وسلم

يعبر به الى المتكلمين

نفسه ونحوها في موضوعات

والاولى اي النعتات

والثاني اي المنوعات

كالمتعلق بين لون البياض

والجسم للقطعة لكون

البياض نعتاً للجسم وكذا

الجسم منوعاً بان يقال

جسم ابيض

(ملازمة)

الاشارة الى ان الضمير

يراجع الى الوعاء والتكبير

نظراً الى انه ذكر في المعنى

واشار فيه الى توجيه آخر

للأمر في تعريفه الا ان

سوى ما ذكره وهو جعله

جوازه عن جزء من العالم

(عصام)

والفلكية ان تعلق بالظن والثاني العقل راما هر كس من جنس  
فصاعدا اعتدأ وهو الجسم المراد هنا بيان ادى مرتبة الجسم وهو عند  
المنفية والاشاعرة : قوله فصاعدا نصب على الحال اى مراد الجنه  
على الاثنين صاعدا (وعند البعض) اى المعتزلة وبعض مشايخ المنية  
(لا يبدى من ثلاثة اجزاء لتتقق الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض  
والعمق) البعد ما يكون بين النهايتين والنهاية هى ما به يصير الشيء  
اذ الكمية اى حيث لا يوجد وسواء شئ منه (وعند البعض) وهو هو على  
الجبائي (من ثمانية اجزاء) بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن  
على جنبه فيحصل العرض واربعه فوقها فيحصل العمق (ليستحق تقاطع  
الابعاد الثلاثة على نزوايا قاشمة) والمعنى انه جوهى يمكن ان يفيض  
فيه بعد كيف اتفق ثم يفيض فيه بعد آخر متقاطع الاول على خطيا  
قائمة ثم يفيض فيه بعد ثالث متقاطع لها على قائمة ايضا ومعنى  
النزوايا القائمة انه اذا قام خط على خط على اعليه لا ميل له على احد الطرفين  
اصلا حد شتى من جنبيه نزواويتان متساويتان يقال لكل منهما قائمة هكذا  
١ فان كان ما لا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغيرا وشبه  
للمادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا للمادة المنفرجة ٢ (وكيف  
هذا انزا عا لظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد  
ان يصطلح على ما يشاء) اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بان كل  
من اجزاء لا يقرى نزوا لظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من المتكلمين  
حين مراد الاخر كما قال المتكلمون ان القران غير مخلوق اى غير حادث  
فا مرادوا به الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى والمعتزلة قالوا غير مخلوق  
اى حادث فا مرادوا به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع  
انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى  
حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث  
والنزاع المعنى هو الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم بحادثة  
عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العلم عبارة  
عما سوى الله تعالى ليس بها حادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع

للمتكلمين من ايمان  
قائمة قوله راجعا الى  
الاصطلاح وعدم مخالفة  
لما فى المواقف ودفع ما قيل  
من ان كل ما ذكره المتكلمون  
بقوله بل هو نزاع فى ان  
المعنى الذى اياه ان لفظ  
الجسم يطلق على كذا وكذا  
والاشعاع من نزاع لفظى  
انه ليس نزوا لظيا بمعنى  
كونه راجعا الى الاصطلاح  
بان يكون لفظ الجسم فى  
اصطلاح هو نوع المركب  
من جزئين وفى اصطلاح  
المركب من ثلاثة اجزاء قائمة  
فى الاصطلاح وان كان نزوا  
لفظى بمعنى انه نزاع فى معنى  
لفظ الجسم بان كل يفتق  
بمطلق التركيب وبالتركيب  
من ثلاثة اوجز ثمانية فاشاعرة  
فى النزاع بمعنى الرجوع الى  
الاصطلاح وصاحب المواقف  
اشتباه بمعنى انه نزاع فى إطلاق  
اللفظ بحسب المعنى واللفظ  
فلا منافاة بين كلاميهما  
١٢ (مبطل الكيم)

معنوى لكن فيه تأخيه (كل هو مزاج) أى اذا عين معنى الجسم لم يتوقف فيه انه  
 يتحقق بالجزئين او بالكل او بالاول كان تزاما معنويا اما اذا المرعين نفسا واحدة  
 بمعنى والاخر معنى آخر كان تزاما فى التسمية واللغة واصطلاحا من نفسه  
 (فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بأثره هل يكفى فيه التركيب من  
 جزئين ام لا) يشير الى ان الجسم معنى معيننا اختلف فى تحققه (راجع  
 الاولون) أى من كل يكفى فى التركيب من جزئين (بان يقال لاحد الجسمين  
 اذا زيد عليه الضمير يجمع لاحد الجسمين) جزء واحد أنه الجسمين  
 الآخر ان مع اسمه وجزءه فى موضع نصب مقول القول (فلاولان  
 مجرد التركيب كاف فى الجسمية كما صار مجرد زيادة الجزء ازيدا فى الجسمية  
 لما كان ازيدا مجرد لزيادة الجزء الواحد ثبت ان مجرد التركيب كاف  
 فى الجسمية وادنى التركيب حاصل من جزئين وهو المطلوب) قال اهل  
 السنة والجماعة فى تعريف الجسم وهو مقبض قابل للقسمه فعل هذا يكون  
 المركب من جوهرين فردين جماعا عند مدحهم فانه المتقدمون بأنه جوهر  
 ذو ابعاد ثلاثة أى الطول والعرض والعمق فعلى هذا لا بد له من ثلاثة  
 اجزاء لتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه مقبض ذو ابعاد ثلاثة وزعموا انه  
 لا يحصل بأقل من ثمانية اربعة فوق اربعة يحصل الابعاد بالتقاطع على  
 سائر اياتها وقال الكعبي من المعتزلة انه يحصل بأربعة جواهر بان يكون  
 ثلاثة للمثلث والسابع فوقها فى الوسط واختلف العلماء فى ان الجسم  
 البسيط الذى لا يتألف من اجسام مختلفة الخقائق كالماء والارض والهوا  
 والنار هل هو مركب من اجزاء لا يجزى او هو مركب من الهوى  
 والصورتين الصورة الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب  
 المتكلم الى الثانى (وفيه نظر) أى فى احتجاج الاولين بأنه يقال لاحد  
 الجسمين الخ (لانه افضل من الجسمية بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال  
 جسم الشئ أى عظم فهو جسم وجسام بالضم والكلوم فى الجسم  
 الذى هو اسمى ذات لا صفة او غير مركب كالجوهر يعنى العين الذى  
 لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا قرضا والفرق بين الانقسام الوهمي  
 والفرق ان الوهم يقف فى القسمة دون العقل فعنه ان العقل يقدر على

له فيه نظرا نه لا فائدة  
 فى قوله الذى هو اسم  
 لاصفة لانه ليس للجسم  
 الاحياء فى نظره حيث  
 لان الجسم مأخوذ من  
 الجسمية والمعا فى القوة  
 مرجحة فى الالفاظ المنقولة  
 فالاحتجاج بان الاكتفاء  
 مجرد التركيب فى الجسمية  
 يناسب الهم مناسبة  
 دون غيره فهو راجع  
 وعصام **له** بقاء وهو  
 مطلق الفصل اذ قطع  
 وهو الفصل بنفوس جسم  
 فيه **له** بعد ان انقضى  
 الوجهية لا يدور لم يقف  
 يقبل الانقسام  
**له** ولا فرضا عقليا بعنه  
 ان العقل لا يشترط  
 يمكن انقسامه والحاصل  
 انه لا يقبل الجزى اصلا  
 لا قطع الصغرة ولا كبر  
 لصلابته ولا وهما الجزى  
 الوهم من تمييزه من  
 عن كونه ولا فرضا عقليا  
**له** (ان عين **له** واما  
 وجه اقتناع الانقسام  
 العقل فهو انما من ينقسم  
 فى نفس الامر فتصوره بوجه  
 الانقسام لا يكون تصويرا  
 مطابقا لما فى نفس الامر كما ان  
 تصور الانسان بوجه الحمارية  
 (وبعد التكبير من الصغرة  
 لا يدرك كالمس ولا يقدر على  
 اختصاره (وبعد التكبير)



تقسم بعد قسمه الى غير نهاية اى لا ينتهى الى حد يجب وقوفه عند  
 بخلاف الوهم لان الوهم قوة حسانية ولا تخفى من القوة الحسانية قد  
 على الافعال الغير المتناهية واما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالحق  
 قاصده كالوهم ولذا لم يفرق البعض بينهما (وهو) اى غير المركب  
 (الجزء الذى لا يقضى ولم يقل وهو الجوهر) يعنى قال المصنف  
 كالجوهر ولم يقل هو يعنى لفظ هو ولو قال كذا لفهم حصرا ما لا يتركب  
 فى الجوهر الفرد بالسوق لا بعبارة هو لانها ليست بفصل ثم قسمة  
 العين الى الجسم والجوهر الفرد دعامرة على ما اختاره المحقق من وجوب  
 الاشعش على مذهب القاضى واما على مذهب الغير فلا حصرا  
 لان المركب من الجزئين مثل العين وليس بجسم ولا جسمى عند  
 (احراز) عن ورؤد المنع عليه (بان ما لا يتركب لا يحصر عقلا  
 فى الجوهر) وكيف يقال بالحصص والحال ان نافية اكثر من مقبلة  
 (بمعنى الجزء الذى لا يقضى) وانما قال بمعنى الجزء الذى لا يقضى  
 لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ما ليس بعرض سواء كان مركبا او  
 (بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليم  
 ذلك) اى الحصر فانها وان كانت جواهر اى انها لا بمعنى الجزء الذى  
 لا يقضى بل بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقوله الجسمى دة قيد للعقول  
 والنفوس اى المجردة من الابدان والمراد من النفوس اى النفوس  
 الانسانية : اعلم ان بل موضوع لا يثبت ما بعدها والاعراض قبله ففى  
 كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الثانى فقط فى كل موضع  
 لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى ففى بل ضمان قيل  
 الثانى : واعلم ان الهيولى جوهر فى الجسم قابل لما يمرض طيم من الاتصال  
 والاتصال على الصور بين الحسية والنوعية ولا بد لتحقيق الهيولى  
 والصورة من زيادة بيان اورادة الامام فى المطالب العالية فقال بان  
 هذه اجسام مختلفة للصورة مقابلة فى المادة كالسكن والسيف والعلم  
 والمتشابه فاسرها مفعولة من المدايد اى انها مع اشتراكها فى هذا الموضع  
 يعالف كل واحد منها الآخر فى الصورة والشكل مفعول هذه الاشياء

له كاقال فى قسمه هو  
 الجسم (عرس)  
 له وان امكن دفعها  
 للضمير بالتقسيم حصرا العين  
 الذى ثبت وجوده وليس  
 وجوده من الهيولى  
 والصورة والنفوس المجردة  
 بقاء عنه ناه وبها (م)  
 حواشيه  
 له اى لا يلقى فى ثبوت  
 صا الحصر والزمام الفلاسفة  
 بمجرد الدخول بل لانه  
 ا ١٢٥ (ابن عرس)  
 له المجردة من المادة  
 وعلاقتها  
 عن المادة دون  
 العلائق ١٢

هيولها الحادي وصورها مختلفة وكذلك السري من محمول من الخشب  
 يختلف في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة  
 انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاول  
 اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعتة كالخشب  
 والنفوس والحداد والحدادين والقراب والماء للبناء للبنايين والفلز للحائك  
 والديقق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلا بد له من جسم يعمل  
 وفيه صنعتة وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الثقل المصنوع واما الاشكال  
 والنفوس التي يعملها الصانع فهي الصور واما المراتبة الثانية وهي هيولى  
 الطبيعة فهي الماء والهواء والنار والارض لان ما تحت تلك القهر من  
 الكائنات اعنى للمعادن والنبات والحيوان انما يتكون من هذه الاربعة  
 واليهما ينقل عند الفساد واما المراتبة الثالثة وهي هيولى الكل فهو الجسم  
 المطلق الذي يعمل منه جملة العالم الجسماني اعنى الا فلاك والكواكب  
 والارض سكان الاربعة والمواليد الثلاثة واما المراتبة الرابعة وهي هيولى  
 الاولى فعند بعضهم هي الاجزاء التي لا يفزعه وعند آخرين ذات قائمة  
 بنفسها بل فيها الجسمية فيقولون من ذلك القابل وذلك المقبول ذات  
 الجسم فلما فظ هذا الكلام فانه من من القى الاقدام (وعند الفلاسفة  
 لا وجود لجوهر الفرد اعنى الجزء الذي لا يفزعه وتتركب الجسم عنه الحكماء  
 رانما هو من الهيولى والضرورة اقوى اذلة اثبات الجزء انه لو وضع كره  
 حقيقية على سطح حقيقي لم تناسه) والصور المستند في له تناسه راجع  
 الى الكثرة والضمير البارز عائد الى السطح (الاجزاء غير منقسم اذ لو كانت  
 جزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن ككرة حقيقية) اى لم تكن  
 الكرة كسرة حقيقية : قوله لكان فيها خط بالفعل اى خط مستقيم  
 لان الخط المستقيم حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالموجود عند الحكماء  
 ومعنى الكسرة جسم عيط به سطح واحد في داخله نقطة يعكس  
 الخطوط منها في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له  
 طول وعرض فقط والخط هو الذي له طول فقط : اعلم ان السطح  
 والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على هذا هو الحكماء لانها

سأله وعما سئل للصور  
 على انك الجزء الذي لا يفزعه  
 بانه متمم وقواقيل اذلة  
 المتكلمين (عرس)  
 سأل به في السطح  
 مستقيم او سطح منقول  
 بين السطح الكثرة التي تقع  
 عند السطح الحقيقية وليس  
 كذلك (عرس)  
 سأل والمعرض خلافه  
 فاللازم باطل وهو وجود  
 الخط المستقيم بالفعل في سطح  
 الكثرة الحقيقية والمزوم  
 مثله وهو ان يكون الجسم  
 جزئين اما الملازمة فلا  
 الناس ضروري ولا غير  
 اذ ان يكون بغير منقسم  
 وهو المطلوب وانقسم  
 وادناه الجزان المذكوران  
 وفيها خط وقد حصل  
 النار فيا يلزم انطباقها  
 على جزئين من السطح  
 المستوي يلزم وجود  
 الخط المستقيم في سطح  
 الكثرة بالضرورة واما  
 بطلان اللازم فبين وانما  
 بطل القاسم ينقسم تعيين  
 ان يكون بغير منقسم  
 فثبت المطلوب (عرس)

نهایات و اطراف القادر عند هر فان النقطة عند تمام نهای الخط وهو نهای  
السطح وهو نهای الجسم التعليمی یعنی تعلیمياً اذ یبحث فی العلوم التعليمية  
ای الی ریا ضیة مشبویاً الی التعليم فاعلم انی ایبتدؤن بما فی تعلیمهم انفسهم  
لنفوس الصبیان لانها اسهل ودلائلها یقینة فیدل النفس ملکه ان لا تنفع  
دونها وعرفوه بان کما قابل للابعد الثلاثة علی الزوايا القائمة واما المتطورات  
اثبت طاقاة منهم خطأ وخطا مستقرین حیث ذهبوا الی ان الجوهر الفرد  
یتألف فی الطول فیحصل منها خط والخطوط تتألف فی العرض فیحصل  
السطح والسطوح تتألف فی العمق فیحصل الجسم والخط والسطح  
علی مذهب المتطیلین جوهر ان لا محالة لان التألف من الجوهر لا یمکن  
عرضاً واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد ولا غیر  
اذ لا یفهم من النقطة المستقلة الا ذی وضع غیر منقسم وهذا بعینه هو  
الجوهر الفرد فنقول فی اثبات الجوهر الفرد ان النقطة مبرجدة وهي  
لا تقبل القسمة بآ لا اتفاق فان كانت جوهر کما هو مذهب المتطیلین حصل  
المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غیر جوهر لم ینقسم علیها  
اذ لو انقسم علیها لزم انقسام النقطة لان انقسام الحبل یموجب انقسام  
الحال فیه لکن انقسام النقطة محال فیکون انقسام علیها كذلك  
وعلیها جوهر فثبت جوهر فرد وهو المدعی (واشهر ما) ای ادلة  
الجوهر الفرد (عند المشائخ وجهان الاول انه لو کان کل مین منقسمها  
الی نهایة لم یمکن الخردلة اصغر من الحبل لان کل واحد منها) ای من  
الخردلة والحبل (غیر متناهية الاجزاء والعظم والصغرا) غما هو بکثرة  
الاجزاء وقلتها وذلك انما یتصور فی المتناهی والثانی ان اجتماع اجزاء  
الجسم لیس لذاته) ای لیس لذات الجسم (والا) وان کان لذاته  
(لما قبل الاختراق) لان ما بالذات لا یزول بالغير فالتعالی قادر  
علی ان یخلق فیه) ای فی الجسم (الاختراق الی الجزء الذی لا یتجزأ  
لان الجزء الذی تنانها فیه) ای فی الجزء (ان امکن اختراقه) ای الجزء  
(لزم قدرة الله تعالی علیه ذیما للجزء وان لم یمکن) بل صیر متناهیة  
ان الله تعالی لیس بقادر علی الممتنع (ثبت المدعی) واکل ضعیف) ای

له الجسم البعید من الذی  
یکون ان یمرض فیه ابعاد  
لثلاثة متقاطعة علی زوايا قائمة  
ولیسم التعليم هو عرض لا  
وجود له علی الاستقلال  
(کیات)

له الباحة عن احوالکم  
المتمصلة والمفصلة

(تعاريفات سید)

له فی ادراک الاشياء

دونما یوحی الیقین فان

اکون فی التفسیر الیقین فان

والحکم کما فی العلم الظنی

اخذت فی تحصیل الفهم

لانه اقرب واعتادت

(شرح مواضع)

له الکرم والعرض الذی

یقصر الانقسام لذاته

اما متصل واما منفصل ان

اجزائه اما ان یشترک فی

حدود یمکن کل من نهایة

جزء وبآیة جزء آخر النقطة

بالقیاس فی جزء للخط فانها

ان یمتددة نهایة (واحد

لجزئين یمکن اعتبارها نهایة

لجزء الاخری ايضا ولا راجع

بداية له یمکن اعتبارها نهایة

للاخری ايضا ولتصل بالآخر

الذات مجمعة الاجزاء فی

الوجود فهو الملقب بالمتکم

الی الخط والسطح والقرن

وهو الجسم التعليمی

قائمة واما الزمان

(کذا فی تعریفات)

املة المشاغل اقواما واشهر ما عليه ضيف ( اما الاول فلو انه انما يدل على  
ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء ) يعني توجيه الجواب عن الاول  
ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت  
النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء .  
( وان حاولها ) اي حاول النقطة ( في الحل ليس المحلول السرييا في كحلول  
الماء في القطن حتى يلزم من عدم انقسامها ) اي النقطة ( عدم انقسام  
الحل ) قوله لان حلولها الخ جواب عن سؤال مقدس تقديس سلمنا انه لا يلزم  
من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة وعدم انقسامها  
يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقديس فلجواب الشارح  
الفاضل بقوله لان حلولها الخ والمحلول السرييا في هوان يجل كل جزء  
مقدس اي من اجزاء الحال في كل جزء مقدس اي من اجزاء الحل حتى يلزم من  
الوضاحة بالحدس الاشارة الى الآخر كسريان ماء الورد في الورد والمحلول  
الجواري هوان يتعلق الحال بالحل كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في  
السطح وغير ذلك وفي المحلول السرييا في يستلزم انقسام كل واحد من  
الحال والحل انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم  
الآخر وفي المحلول الجوارري ليس كذلك وهذا الجواب موجه لوسم كونه  
ضمايات وهذا عند المتكلمين في حين المتع فأنما عند هر مابه النهاية لانفس  
النهاية ( واما الثاني والثالث ) اي ضعف الثاني والثالث اما ضعف الثاني  
وخلون الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانما  
اي الاجزاء ( غير متناهية بل يقولون انه اي الجسم ) قابل لا تقسمات  
غير متناهية وليس فيه اجماع اجزاء اصلا ) اي قالوا ان الجسم متصل  
واحد في نفسه كما هو متصل واحد عند الحس ومر في العين وقابل  
لوانقسام لا الى نهاية وليس في الجسم اجماع الاجزاء عند هملان لاجزاء  
له بالفعل حتى يجمع ( واما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به ) اي  
بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها  
هذا جواب سؤال مقدس تقديس ان يقال انه اذا لم يكن فيه اجماع الاجزاء  
اصلا ينبغي ان يتفاوت الاجسام في العظم والصغر فقال واما العظم

له ذو مقدار واحد متصل

في نفس الامر كما هو حقه

الحس ۱۲ ( هر من )

سطح الجسم فامر كب من

بمستطلة الخالق فلا

شيطان اجن اذ في الختلفة

موجودة فيه بالفعل وشكنا

كالهوان واما بسيط وهو

فالا يكون كذلك لا كما

مثلا والمنتزع اذ وقع فيه

فقط الجسم البسيط فله

ان يقبل القصة والجزء

بان يطرئ فيه شئ غير

شئ فاما ان الاجزاء التي

يمكن فرضها بحدسها بالفضل

او لا ما كان فاما ضاهية

او غير متناهية فالجواب

اربعة الاول الاجزاء مجزئة

بالفضل ومتناهية وهما

مذهب جمهور المتكلمين

الاجزاء كلها بالفضل وغير

متناهية الاربعة ثانيا بالفضل

ومتناهية الاربعة كلها

بالفضل غير متناهية وهو

مذهب الحكماء ( شرح قوله

في المقصد الثالث )

والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار خارج الصورة لا باعتبار القوة  
 وقتها وكثيراً لان تأليف الجسم عند الحكماء من الهيولى والصورة  
 فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة الجبل ولكن فيه نظر لانه لا يلزم  
 منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية  
 ولا ينتهي الى حد يقف الانقسام عنده واما مكان الانقسام الى غير النهاية  
 في كل واحد من الخردلة والجبل حال لان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض  
 وقوعه حال وههنا يلزم من فرض وقوعه حال وهو مساواة الخردلة  
 الجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكناً لان المطلوب الحال حال  
 ويمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم الحال ان لو امكن الافتراق في الخارج  
 الى غير النهاية بل المساواة الافتراق الوهمي واما ضعف الثالث فهو قوله  
 رواه الافتراق ممكن لاني النهاية فلا يستلزم الجزء اي فلا يستلزم هذا القول  
 الجزء الذي لا يقهر (واما ادلة النفي) اي ادلة الفلاسفة (ايضاً) اے  
 كادلة المتكلمين (فلا يقولون ضعف) ومن جملة ادلة نفي الجزء وهو انه  
 لو وجد الجزء اے الجزء المتعين الذي لا انقسام له اصلاً لتعدد درجاته  
 ضرورة ان كل موجود مقدر لا بد ان يتعدد درجاته فبتعدد درجاته هو  
 اطرافه لان ما منه الجبين غير ما منه اليسار وكذا الفوق والقت والاسفل  
 والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم  
 تخلاف المقدار ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور لاضم  
 الى جزء آخر فاما ان يلاقه بالكلية بحيث لا ين يحد من الجنبين على حد  
 الجزء الواحد الآخر فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء وان كانت  
 غير متناهية للجسم ومقدار فلا يحصل جسم اصلاً وهو محال لوجود الانقسام  
 الكثيرة واما ان يلاقه بالكلية بل شئ دون شئ فيكون لمطرقان وهو  
 المعنى بالانقسام ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وتماسه  
 ثلثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان طرفين والثالث وسطاً  
 فالجزء الوسطاني اما ان يمنع الآخرين عن التلاقي والانس فيكون زوجية  
 الذي يلاق به احدها غير جهة الذي يلاق به الآخر فيلزم الانقسام  
 واما ان يمنع الآخرين عن التلاقي والانس فلا يحصل انضمام جمر ومقدار

له وهو مضمّن قبوله  
 الانقسامات غير متناهية  
 مع كونه واحداً لنفسه ۱۳  
 (عرس)  
 تلك وما ذكرتموه من استلزام  
 الافتراق ثبوت الجزء  
 المذكور على الوجه المتكلم  
 في الـ ليل الثالث فانه  
 مبني على كون الجسم متكاملاً  
 من الاجزاء المجمعة ايضاً  
 اني نفي الجزء الذي  
 لا يقهر به بمعنى  
 انه يمنع الوجوه ۱۴

وموغال لا نشأ هذان الاجسام لها اجمام ومقدار ووضوح كل واحد  
 من هذه الوجوه المذكور في موضعه من شرح المقاصد ولهذا امال  
 الامام الرازي في هذه المسئلة (اي في اثبات الجزء الذي لا يقترن الى  
 التوقف) الى متعلق بما لى فان قيل هل لهذا الخلاف فسر قلنا نعم وانما  
 الوجه الفرد جملة عن كثير من ظلمات الفلاسفة لا يقال اذا لم يثبت  
 الجزء كما امر لم يحصل الفأفة لا نهى باب بان الفأفة يحصل ايضا بتكريب  
 الجسم من الاجزاء الصغار كما قاله ذو مقراطيس (مثل اثبات الهيولى  
 والصورة المؤدى الى قدم العالم) فاثبات الهيولى والصورة متوقفون  
 على نفي الجزء الذي لا يقترن فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى  
 والصورة (ونفي حشر الاجسام) لان الحشر مبنى على حدوث العالم  
 وانظاطار الحركات وكون الصانع مختار الامور بالكل منتف على تقدير  
 قدم العالم وقيل لان الحشر مبنى على اعادة المعدم وهي محتملة الا اذا  
 تركيب الجسم من اجزاء لا يقترن ليمكن اعادته بجميع اجزائه قلنا هذا ممنوع  
 لان الامادة ممكنة بجميع العناصر ايضا فان الامادة مبنية على بقاء  
 الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورها كما سيأتى (وكثير من اصول  
 الهندسة المبني عليها) اى على اصول الهندسة (دوام حركة السموات  
 وامتناع الخرق والالتيام عليها) اى بيان الفأفة باثبات الجزء الذى  
 لا يقترن عن كثير من اصول الهندسة وهو علم يثبت فيه عن احوال  
 مقدر العالم فان كثير من اصولها مبنى على ثبوت الكمر المتصل الموقوف  
 على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزوم الجزء  
 الذى لا يقترن فلا يوجد الكمر المتصل فعند اثبات الجزء الذى لا يقترن  
 اثبتت الهيولى والصورة والكمر المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة  
 كدوام الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤدى الى ان يكون العالم  
 متناهيا وحيث لا فائدة في الوعد والوعيد وايتيان الانبياء لعدم الحقيقة  
 وعدم فنا العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسول ومن اصول الهندسة  
 ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركيب من الاجزاء لنم تنصيف الجزء  
 في الخط المؤلف من الاجزاء الوتر (والعرض ما لا يقوم بذاته) يختلف

له اى يخرج من انقسم  
 في كثير من مسائلهم  
 المظلمة من حيث البطلان  
 وبما هو على قوامه هو  
 النافذة للوصول للديرة  
 الاسلامية »

(عرض)

له وانما كانت الفأفة عن  
 اثبات الهيولى والصورة  
 فلان الهيولى التى هي  
 المادّة قديمة عند ضم  
 بناء على القول بقدانية  
 لا ضللت الى مادّة لما  
 تقرر عند من ان كل  
 حادث مسبوق باعادة  
 التسلسل وهو محتمل  
 انما تقيمه والمادّة لا تقبل  
 عن الصور بين الحقيقة  
 والنوعية كائنا في موضعه  
 فيلزم قدم الجسم المستلزم  
 لقدم العالم المستلزم لكونه  
 موجبا بالذات وكون  
 حشرا لاجسامه متمتعا  
 لكونه مبنيا على مادتها  
 للمنافى لقدم العالم »  
 (حاشية قريوى)

العلماء فی تعریف العرض فقال بعضهم انه الممكن لا یقرب بذاته وقال  
البعض الآخر منهم العرض هو الممكن الذی لا یمکن تعلقه بدون المحل  
فقال الشارح الفاضل ان التعریف الاول اولى من الثانی لان التعریف الاول  
جامع وشامل لجميع افراد العرض سواء كانت احداً نسبة او اعرافاً  
غیر نسبية والتعریف الثانی غیر جامع وغیر شامل لجميع افراد العرض  
لخروج الاعراض الغیر النسبية عنه ویبان ذلك ان جميع الموجودات  
محصرة فی المقولات العشرة واجدة صفها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة  
العروض وهی الکم والکیف والاین والاضافة والوضع والملک ومقتی والفعل  
والانفعال فبعض تلك الاعراض غیر نسبية وبعضها الآخر اعراض نسبية  
کأین والاضافة والوضع والملک ومقتی والفعل والانفعال فان الاول  
شئ فی المكان والثانی هیئة یمکن ان یمکن مقولة بالقیاس الی تعلق هیئة الاول  
اغری یمکن ان تكون تلك هیئة ایضاً مقولة بالقیاس الی تعلق هیئة الاول سواء  
كانت الهیئتان متعلقین کالابوة والبنوة او متوافقتین کالارادة من الخیر  
والثالث هیئة تعرض للحم بسبب نسبة بعض اجزاء الیه الیه البعض  
بالقرب والبعد والمأذاة وغیرها وبسبب نسبة تلك الاجزاء الی الوجود  
الخارجیه عن ذلك الجسم من القیام والقعود والاستلقاء والاعناء  
وغیرها والسابع هیئة تفصل الشئ بسبب ما یحیط به یمتنع بالتقاریر  
کالتعمم والتخصص وغیرها والثامن حصول الشئ فی الزمان  
والسادس کون الشئ مؤثراً فی غیره والسابع کون الشئ متأثراً  
من غیره کالقطعان وغیرہ فالتعریف الاول شامل لجميع تلك الاعراض  
والتعریف الثانی لا الا علی الاعراض النسبية فیکون التعریف الاول  
اولی من التعریف الثانی (بل بغیرة) وبه یمکن مضافات الله تعالی لانها  
لیست غیر ذاتة فی الاصطلاح (بان یمکن تابعاً له) ای للغير (فی الغیر)  
علی رأی المتطهرین (او لخصاً به اختصاص الناعت بالمعتق) علی رأی  
المکاب (علی ما سبق) لا یحیی انه لا یمکن تعلقه بدون المحل علی ما وصم  
فان ذلك انما هو فی بعض الاعراض ای ذهب بعض الناس عن المتعلقین  
والفلاسفة معنی قیام الشئ بغيره لا یمکن تعلقه بدون المحل ولیس كذلك

له سبعة منها یبصران  
غیر نسبية المراد ان النسبة ما  
یکون تعلقاً علیاً الی تعلق لغيره  
اما ان یمکن حالة التعلق بسبب  
حصوله فی المكان فیکون  
النسبة الی المكان النسبة هو  
آء واما غیر النسبة فیمکن  
والکیف اما الکم فهو الی تعلق  
النسبة ولا یمکن تعلقه علیاً  
الغیر واما الکیف فیمکن  
لا یوقف تعلقه الی تعلق لغير  
ولا یمکن النسبة واللازمة  
فی عمل مقتضاً ولیا یمتنع  
بالقیام الاول لواعراض النسبية  
ونقول ان النسبة النسبة علیاً  
ونقول واللازمة النسبة  
التي هی بآء الحظ والوجهة  
التي هی ان النسبة الی اجزاء  
منشأرة الماهیة لوحدة  
الانسان ونقول ولیکن دخل  
العلم بالمعلومات المنقسمة  
والمعلومات لغير المنقسمة  
کالعلم بالاجسام المکربة  
والعلم بالنقطة والوحدة و  
الکيفية لریعة الکيفية للمحسوس  
بأحد الحواس الظاهرة  
کاللون والاضواء والامواج  
والحرارة والبرودة و  
العموم والرواجم والکلیات  
النفسانية ان كانت ظاهرة  
سمیت حکمة واللا محالة و  
الکيفیات الاستعدادية  
وهی اما استعداد غشی  
اللاقول کالصلوات ویمتنع  
قوة واما استعداد غشی  
القبول ویمتنع ضعفاً و  
الکيفیات المختصة بالکلیات  
(بقیه برصی آیه)

والفصل من هذا المصنف في الاعراض النفسية كاللوعة والامس والذكاء والفرح والحب  
فانه لا يكون عقل احد مبادىء النفس بخلاف السواد والابيض  
(وهذا في الاجسام والى امر عقل هو) اى الحدوث في الاجسام  
والجوهر (من تمام النفس) اى من تمام تعريف النفس من راجع انما  
عن صفات الله تعالى (وهو نظر لانه لا يصدق على صفات الله تعالى  
تعريف العرض الذى وكس المتكلمون لآخر اجها عن البحث اذ البحث  
في اقسام العالم على رايهم وان لم يصدق على حلوها كيف يجوز الاحتراز  
بما ابل هذا الشارح الى دليل حدوث صفات العالم النفس فيها اجمالا  
فكانه قال الاعراض مادية وحدوثها في الاجسام والجواهر اصل الالهام لا  
ان يقال ان قول المصنف في تعريف العرض وهو مالا يقوم به ان يطل  
تعريف الحكماء ايضا على معنى ما ذكره الشارح اذ كان آخره لم يفتقد يكون  
له وجه وان كان المادية بالاثنية وما لمعت لكون الاعراض وراء  
الذات وهو قول فاسد بدليل ان النفس الاسود اذا ابيض مع انتقال  
هذا المصنفين ذلك الشعر والسواد غير البياض بالافتقار (كالاولان)  
زعم بعض القدماء ان حقيقة اللون بل كمال امر مقبل كياض الثلج  
والجوهري بل انها كيفيات حتمية (واما ما تم) اى بساطتها (قبل السواد  
والابيض) وقيل المبردة والخضرة والصفرة ايضا) اى كمال السواد  
والابيض والباقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتقار والحركة  
والسكون الاجتماع كون الجوهرين في حيزين حيث لا يمكن قائل الثالث  
بينهما والحركة كونان في اثنين في مكانين والسكون كونان في اثنين في مكان  
طرد فيكون بينهما تقابل التباين دلا فاما امر ان موجودان معا في  
موضع واحد في آن واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هي  
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج والسكون على الحركة  
عبارة عن شأنه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة لان  
الحركة حدود والسكون عدم الحركة من المثل الذى فيه الحركة فيكون  
الحركة عند الفلاسفة شأنا وهذا المتكلمين انما (والطعم) وانما  
اى بساطتها (تسعة) هذه المراسرة والحلاقة والمحاكاة

بقية الحاشية

صفحة ٨٠

التي تعرض للكميات

بالذات وبها سطة

الكميات بطريقها كالمساحة

العامة للكم المتصل

الجمعية والفردية للكم

المتصل ١٣

(رسالة مقولات)

على ان يكون الانسان شحا

فيلازم له نسبة الى الهيم

تتبعها له نسبة الى الزنا

الذى هو فيه كالميل

النسبة الى ذلك الغير

المؤثر كالتأطع فاما

فالمعاني



له ويبرهنه نقاشية  
 حقيقة (شرح مواقف)  
 له فلا يقل ذلك الجسم  
 ما في الطارخوبة اللعابية  
 العذبة او الخالية في نفسها  
 عن المعرم للفرقة لا لا  
 بالقوة الذاتية كالصغر فيه  
 من الحسب فاما الخليل فقليله  
 احسن منه بطعم قوسصار  
 كما يفرغ في جعل الصغر  
 زربا لا وجزء صغارا  
 وهذه نقاشية تفاهة غير  
 حقيقية وتفاهة حسية  
 وقترن بعضهم ان المعاد  
 في الطعم هو التفاهة  
 بمحض عدم الطعم قال فلما  
 مدوها ما كانت المظنة  
 في الموجهات ولذا لا تنكرها  
 انعام الرزقي وقال فلما  
 الطعم ثمانية وذكر بعضهم  
 ان المعاد فيها التفاهة  
 غير الحقيقية فانها طعم  
 بسيط (شرح مواقف)  
 له ذكر في شرح القريبان  
 الا عارض الجسم حسية  
 باحده في الحواس لا يحتاج  
 الى اكثر من جوه واحد  
 عند المتكلمين ولعل ما في  
 الكتاب (أي الشارح) من  
 من ذهب بعض منهم (رخيا لـ)

والعقارية والقبض) والفرق بين العقارية والقبض ان العقارية  
 تقبض طاهر اللسان وبأطنه معا وتقبض طاهر فقط (والخلاصة)  
 والاسامة والتفاهة (أي يقال لعدم الطعم كما في الجسم البسيط وكون  
 الجسم بحيث لا يحس طعمه لصغر طعمه كالعصر) والحل بجمله يحس طعمه  
 فالمعاد ومن الطعم هو الثاني وقيل هو الاول ضد من الطعم  
 كعدم المطلقة من الموجهات فالجساسة تفعل في الجسم الكثيف من اسامة  
 وفي الجسم اللطيف حلاوة وفي الجسم المعتدل بين الطهارة والكثافة  
 ملحوحة والبرودة تفعل في الجسم اللطيف حلاوة وفي الجسم الكثيف  
 حلاوة وفي الجسم المعتدل قبضا والكثافة المعتدلة بين الجساسة والبرودة  
 تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي اللطيف حلاوة وفي المعتدل طهارة  
 بحسب التركيب انما عارض (والرأى) وانما عارض كثير وليس لها اي  
 للرائحة (اسماء مخصوصة) اي ليس لها اسماء الا باعتبارها كالأسماء  
 في اللغة العذبة وغير ذلك (والأظهر ان ما هذا الا ان لا يعرض للأجسام)  
 فان الأكل ان تعرض للجواهر الفريدة كما تعرض للجسام طاهر كلام المستف  
 وهو يحدث في الأجسام والجواهر ان جميع العارض من الأكل ان والأكوان  
 والرائحة كالحديث في الأجسام يحدث في الجسم ان الرائحة الان لا تظهر  
 ان الزمان والطعم والرائحة تحدث في الجسم ان الرائحة ان تتجلى حلاوة  
 الأشياء لا يمكن ان توجد في الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس واما  
 المسكونان فيشغل من وضعا للجواهر والأجسام (والأنا تقدر ان العالم  
 احيان وعارض والاحياء اجسام وجواهر فتقول الكل حلو) هذا  
 بيان لقول الشارح من قبل لما حلت ما لا عارض فيها بالمشاهدة  
 كالحلقة بعد السكون والضماء بعد الظلمة والسواد بعد  
 البياض وبعضها بالادلة وهي (أي الدليل) على ان العدم كما  
 في اضداد ذلك (أي الحركة والضوء والسواد) وبعض الحركة  
 الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ فهو حادث للحركة  
 الموجودة حادثة وكذلك في السكون فان القدام يتأ في العدم لان  
 القديمان كان واجبا لئلا يطرأ على العدم يتأ في العدم (والأنا)

الاجاب في جميع المواضع للاستثناء بل في بعض المواضع ممكن من ان لا  
 شاعدا واحدا معاني الاخر كما في هذا المواضع اي وان لم يكن واجبا لذاته بل  
 واجبا لغيره كالعقل (ان لم استنادا) اي استناد ذلك القديم (اليه) اي الى  
 الواجب لذاته (بدرجتي الاجاب) اي لا بالاختيار هو حق يكون المستند اليه  
 الواجب بالاختيار حاد بالذات (والصاحبه) لتبديل معلول له محذوف  
 قدوس ولا يجوز ان يكون استنادا بل يبقى القصد والاختيار فلنا لا يفرق  
 ان يكون كذلك اذ الصاحبه وعن الشيء بالقصد والاختيار يكون حاد ثانيا  
 بالضرورة (ان) لكن به مسبب فان ما ان الاختيار ذهب القوي الى ان الاختيار  
 القديم هو زائد من الاشياء المختلفه بالاعتبار فان الاشياء مختلفه  
 قبل حدوث الاشياء الاختيارية لم يحدوث تعلقه اوله فتقاربه الى امر آخر كباشره  
 الاسباب فينا والثاني بالمثل في اختيار القدير واما حدوث تعلقه فينا كما  
 يجوز قدومه فكل الامور اكدى وبه (والمستند الى الواجب القديم قديم)  
 ان كان بلا شرط ان بالشرط القديم فلا نقض بالحدوث لانها تستند الى  
 القدر عند المتكلمين والى الواجب عند الحكمين لكن بشئ وط متعاقبة  
 كل ما كانت البراميه (مؤدوره) امتناع خلف المعلوم من العلة (اتفق  
 المتكلمين والحكماء على ان القديم لا يجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان  
 صدوره عنه يكون مسببا بالقصد والاختيار فيكون وجوبا مسببا قاطعا  
 فيكون حاد ثانيا قديما والمقدرة فلا يثبت قدومه يمنع عدمه لان القديم واجب  
 بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بطريق  
 الاجاب دون الاختيار اما بلا واسطه او بواسطه قديمه واما ما كان  
 يمنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولو انما لازم  
 من امكان عدمه امكان عدم الواجب واهي حال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف  
 صدوره عن الواجب على شرط حدوثه قلنا لا يجوز ذلك يكون حاد ثانيا  
 في القديمه فان قيل القديمه اذا امتنع عدمه كان واجبا لامكاننا قلنا امتناع  
 الشيء لا ينافي امكانه انما الى الجواز ان لا يكون لذاته بل يقع بطله الموجبة  
 بفضله للمكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات  
 لم يكن خلفه من معلولاته قديما يمنع عدمه عليه وانما لا دل على امكانه

الاجاب في جميع المواضع للاستثناء بل في بعض المواضع ممكن من ان لا  
 شاعدا واحدا معاني الاخر كما في هذا المواضع اي وان لم يكن واجبا لذاته بل  
 واجبا لغيره كالعقل (ان لم استنادا) اي استناد ذلك القديم (اليه) اي الى  
 الواجب لذاته (بدرجتي الاجاب) اي لا بالاختيار هو حق يكون المستند اليه  
 الواجب بالاختيار حاد بالذات (والصاحبه) لتبديل معلول له محذوف  
 قدوس ولا يجوز ان يكون استنادا بل يبقى القصد والاختيار فلنا لا يفرق  
 ان يكون كذلك اذ الصاحبه وعن الشيء بالقصد والاختيار يكون حاد ثانيا  
 بالضرورة (ان) لكن به مسبب فان ما ان الاختيار ذهب القوي الى ان الاختيار  
 القديم هو زائد من الاشياء المختلفه بالاعتبار فان الاشياء مختلفه  
 قبل حدوث الاشياء الاختيارية لم يحدوث تعلقه اوله فتقاربه الى امر آخر كباشره  
 الاسباب فينا والثاني بالمثل في اختيار القدير واما حدوث تعلقه فينا كما  
 يجوز قدومه فكل الامور اكدى وبه (والمستند الى الواجب القديم قديم)  
 ان كان بلا شرط ان بالشرط القديم فلا نقض بالحدوث لانها تستند الى  
 القدر عند المتكلمين والى الواجب عند الحكمين لكن بشئ وط متعاقبة  
 كل ما كانت البراميه (مؤدوره) امتناع خلف المعلوم من العلة (اتفق  
 المتكلمين والحكماء على ان القديم لا يجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان  
 صدوره عنه يكون مسببا بالقصد والاختيار فيكون وجوبا مسببا قاطعا  
 فيكون حاد ثانيا قديما والمقدرة فلا يثبت قدومه يمنع عدمه لان القديم واجب  
 بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بطريق  
 الاجاب دون الاختيار اما بلا واسطه او بواسطه قديمه واما ما كان  
 يمنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولو انما لازم  
 من امكان عدمه امكان عدم الواجب واهي حال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف  
 صدوره عن الواجب على شرط حدوثه قلنا لا يجوز ذلك يكون حاد ثانيا  
 في القديمه فان قيل القديمه اذا امتنع عدمه كان واجبا لامكاننا قلنا امتناع  
 الشيء لا ينافي امكانه انما الى الجواز ان لا يكون لذاته بل يقع بطله الموجبة  
 بفضله للمكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات  
 لم يكن خلفه من معلولاته قديما يمنع عدمه عليه وانما لا دل على امكانه

فان قلت صفات الله تعالى عندكم موهومات قد رتبة متع استنادها اليه تعالى  
 بطريق الاختيار والاولى يمكن قد رتبة بل بطريق الاجاب ، قلنا التأثير متناولها  
 يمكن بين المتكلمين ولا تغيب عنها على ما سألنا لهذا اننا قد فقهنا راحة ذلك  
 الاعيان فلا تعلقها بالاعيان من المصاديق وكل ما لا يكون من المصاديق فهو  
 حادث فيكون الاعيان حادثا (والا المقدمة الاولى) اعني العنصر وهو  
 قلنا الاعيان لا تعلق من المصاديق (فلا تعلقا) اي الاعيان لا تعلق من المصاديق  
 والسكون ومصاديقه اما مصاديق المصاديق من المصاديق فاما مصاديق رطلان  
 الجسم والجوهر الفاعل لا تعلق من المصاديق فان كان مسببا فابن آخر  
 في ذلك الميز بينه فهو ساكن وان لم يكن مسببا فابن آخر في ذلك الميز  
 بل في حين آخر فترك (فان كان مسببا فاما مصاديق رطلان ان المصاديق  
 هو الكون الثاني وكذا السكون وقد صرح الشارح في مقامه بقوله صا  
 وهذا معنى قولهم اما تأويل لا يلزم مع الكونين باكتفاء الثاني فيعطى الكونان  
 واما تأويل لا يكون الثاني بجميع الكونين فيكون في الثاني اشارة الى  
 المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارة (وهذا معنى قولهم المصاديق كونان  
 في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد فان قيل بعد  
 ان لا يكون مسببا فابن آخر أصلا كما في أن المصاديق فلا يكون مقركا  
 كما لا يكون ساكنا حاصل هذا السؤال ان يقال سلطنا ان الجسم والظواهر  
 لا تعلق من الكون في الميز ولكن لا نسلم ان ذلك الكون مضر في الكونين  
 المذكورين وهذا الكون المسبوق يكون آخر في ذلك الميز بينه والكون  
 المسبوق يكون آخر في حين آخر بل ان لا يكون الكون مسببا فابن  
 أصلا لا في ذلك الميز ولا في حين آخر فلا يكون الجسم والظواهر مقركا  
 ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلان الاعيان لا تعلق من المصاديق والسكون  
 أصلا فلا يقيم المقدمة العنصرى ولا يقيم الدليل المذكور على حدوث  
 الاعيان قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى (يعني ان هذا  
 المنع لا يضرنا بالعلل ولا يفيد السائل لان الكون المذكور اما ان يكون  
 مسببا فابن آخر ولا يكون مسببا فابن واما ما كان يتم الدليل اما  
 على الاول فلا بد ان يكون حيث قلنا ساكنا من المنع المذكور واما على الثاني

طالع كان مسببا فابن كون

الله الذي ذكر من امر

الكونين في الميز والميزين

۲ (ابن عباس)

الله في ذلك الميز ولا

حين آخر ۳

الله اي كافي الكون الذي

يتصف به الميز في أن

المعدى اي حدوث ذلك

الكون الاول كان ذلك

الكون مسببا فابن آخر

مطلقا من ذلك أن

المعدى والمعدى فخره

ولا يلزم ان يكون الآن

الواحد طرفا للكونين

معرضين لمعرض واحد

والدائم يكن ذلك الكون

المذكور مسببا فابن آخر

فلا يكون ذلك الميز

أن المعدى مقركا لانه

قوله في المصاديق من كونين

في حينين كما لا يكون ساكنا

الاولى في السكون من

كونين في حين واحد

حاصل السؤال منع

مدى الميز من الميز

الضدين المذكورين ۳

(ابن عباس)

فلما كان السائل سأل عن حدوث الاحياء بقوله في ان الحدوث الذي هو الحدوث  
 فيكون هذا الجواب من قبيل ان يسمع الداعي على ان الكلام في الوجود في  
 قدادت فيه الاكلان وقدوت عليها الاحتساب والاعتقاد ان معنى يمكن الجواب  
 عن هذا الجواب بان يقال ان ما تأتأب اهدأ لان فيه اثبات جسم ليس  
 ساكن ولا متحرك فيكون المنع بانها على حاله شروع في جواب آخر بقوله على  
 ان الكلام الى آخره <sup>في هذا المقام</sup> واما محذورهما اي الحركة والاسكنان فلا يمتنع  
 الاخر ارض وهي غيبا بالجملة لان العرض لو كان بانها لكان يقال عما تأتأب  
 اي بذلك العرض اي بطريقه والاول محال لان البقاء عرض ايضا لان العرض  
 عبارة عن حفظ زائد على الذات والبقاء كذلك لان عبارة عن استمرار الجرد وهو  
 زائد على الذات بدليل جهة فني البقاء عن الذات فيلزم قيام العرض العرض  
 وقيام العرض بالعرض لا يمتنع وهذا الفلاسفة يمتنع قيام العرض بالعرض كقيام  
 السرعة بالحركة قلنا لا يمتنع السرعة قائمة بالحركة بل الحركة الخاصة  
 فتم بالنسبة الى بعضها سرعيا الى الآخر بطريقه لسكون هذا غائبا فيه  
 يحتاج الى دليل آخر بقوله (ولان ما شية الحركة لما فيها من انتقال حال الحال  
 مسبوقة بالتيه والارضية تأتأب) اي المسبوقة قوله لما فيها تأتأب مقدم  
 تقتضيه وفيه حيث لانه اما ان يراجه مسبوقه بعض الحركة ببعضها او يراجه  
 مسبوقه بعض اجزائها ببعض وعلى كلا التقديرين لا يلزم حدوث الكون  
 مطلقا كقوله مع السابق والمسبوق معا ولكن الانتقال في الماهية لا يستلزم  
 حدوثا فمما يحتاج الى دليل آخر وهو قوله (ولان كل حركة على التقصير و عدم  
 الاستقرار وكل سكن فهو عاكش الزوال) قبل حواشي الزوال لا يوجد قوله  
 فهو زوام السكون في بعض الاجسام ودوام الحركة في بعضها والاستدلال  
 بان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام في الماهية انما يفيد الجواب  
 الا الوقوع (لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان  
 ما ليس به ضرورة يمنع قدومه فثبت ان الاجسام لا تغلق عن الحركة والسكون  
 لما ذكره: لا يقال عدم الحدوث قدوم مع انه يمتنع عدمه ولا نقول ان  
 اسم ليس هو الاول له والدلائل انما قام على امتناع عدمه لا غير وهو ان  
 القديما ما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلا تقص بالمععدم الزوال

له واما الا من  
 الثاني من الامرين  
 اللذين لا بد من  
 منهما في اثبات  
 حد ونهاية  
 (ابن عربس)  
 له عطف على قوله  
 اما عدم الخلق  
 له الحركة التي  
 كونها في آيين  
 في حينها او كون  
 اكل في حينها

رواها المقدة الثانية اى الكبرى وحى كل ما لا يحصى عن الحوادث فهو حادث  
لا فلا ن ما لا يحصى عن الحادث لو ثبت في الاصل لن لم ثبت الحادث في العقل  
وهو محال فلما فيه منع لثبته في الفلك (وهيها) اى في المذكورات  
اراجات الاول انه لا دليل على انفس الاحياء في الجواهر اى على الجواهر  
والى لا يقرى (والاجسام) هذا بعد على قوله والاحياء اجسام وهو  
رواها يتبع بطلان على قوله لا دليل اى على تقدير انه لا دليل على انه  
يتبع وحى ممكن يقوم بذاته ولا يكون مقين الصلا هذا او بعد على قوله  
والاجسام والجواهر لا يحصى عن الكون في الحيز (كالعقول والنفوس المحسوسة  
التي يقال بها الفلاسفة) فانها احياء الا انها ليست باجسام وجواهر بعض  
الجزء الذي لا يقرى بل من الاحياء الغيبية المحسوسة فاذا جازى به خير  
مقنن جازى كونه خير مقنن ولا ساكن واذا جازى كونه غير مقنن ولا ساكن  
تلف عنها ولا يلزم حد وشمار والجواب ان المسمى حد واثبات ما ثبت  
وجوده بالدليل (والهاء يعود الى ما في ثبوت (من الممكنات) لان المقصود  
اثبات الواجب تعالى وتوجيهه وصفاة الآلية وحدوث ما ثبت وجوده  
كاف فيه بين عليه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه  
تعالى بلا واسطة ولا يمكن ان يوجد الله تعالى قديما كالعقل الاول  
فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاحياء والاعراض وهو اختيار القوية  
والاعراض لان ادلة وجود الجواهر ذات غير تامة على ما بين في المحولات  
والثاني ان ما ذكر من الدليل على حدوث الاعراض لا يدل على حدوث  
جميع الاعراض اذ منها اى من الاعراض (ماله يدرك بالمشاهدة) وانه  
في الاحداث اضافة (يعنى اذ الريدس حدوثه بالمشاهدة لم يدركه مثلاً  
ضداده بالدليل وهو طريقان العدم وكالاعراض القابلة بالتمسك من  
الاشكال (والامتنان) اى الطول والعرض والعقرب والاضواء  
قوله الثاني ان ما ذكر من دليل قوله (واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة  
وبعضها بالدليل وهو طريقان العدم والجواب ان هذا غير محل بالنسبة  
لان حدوث الاحياء يستند الى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقم  
الا بما اى ضرورة انها لا تقم الاعراض الا بالاحياء المادية من الاموات

له اى اى ادلة اثبات  
الاحياء والاعراض  
ع  
المشكلة في طلبها  
غيره (والفصل) في طلبها  
في بحث وكما تنقش (وا  
المادة في طلبها في الجليل  
(ولما زلة) لطلب الشيء  
بالمحكمة وهذا عن الفقه  
هنا استقصى عليه وفي  
الامر من حصرها ومنه ثبت  
اشغرها بايوت في الارض  
(واثبت) يعرف اثبات  
النسبة الإيجابية والصلبية  
من المحلل بالادراك وطبع  
اثباتها المسائل التي لها  
لحق ونفي الجليل  
(كليات اى البقاء)  
لأن الجزئيات في التميز  
ا (ابن عربس)  
كذلك صواب يقرى  
للمعبر عنها بالعلم  
لأنه لا شيء من العلم  
عنه فالأوهو مقوم بنفسه  
اتباع في غير مقوم بنفسه  
بشخصه في المثال انه  
المطلوب منها اثبات حدوث  
العالم جميع اجزائه فلا يلزم  
اثبات حدوث جميع الاعراض  
والدليل السابق لا يرد  
بذلك على ما بين ههنا لانه  
اعلانه في علمنا ثبت حدوثه  
مانسوخ حدوثه وادراكه  
حده (ابن عربس)  
شعره في ذلك والكلوك



المطلقة لا تطلق عن الحركات الخفية مع ان الحركة المطلقة ليست بحدوث  
والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجن في فلا يتصور قدم المطلق  
مع حدوث كل من الجزئيات / فليس الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت  
قديمة اى موجودة في الانزل لم ان يكون شئ من جزئها تازيا انما هي  
لكل الا في ضمن الجن ثبات لكن اللازم باطل بالافتقار وقضاياها بالانفصال  
للمطلق في الخارج لا بنفسه ولا في ضمن الجن في فلا يلزم قدها لانصفه  
الموجود (والرابع انه لو كان كل جسم في حين لم مدم تاهي الاجسام  
لان الجن هو السطح الباطن من الحوائط المماس للسطح الظاهر من الجسم  
المعنى ) كانه اشارة الى ما رد قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون  
في الجن وعاصلة ان يقال ان قولكم فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون  
في الجن اما قضية مهملة فلا يتم مطلوبكم الذم هو جميع الاجسام  
والجواهر لان القضية المهملة في قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام  
والجواهر الذي هو غير المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تاهي الجوهر  
لان الجن عبارة عن السطح الباطن من الجسم المعنى المماس للسطح الظاهر  
من الجسم المعنى ولو كان لكل جسم حين لم مدم تاهي الاجسام ويلزم  
منه ان يكون فيما وراءه فلا لا فحق حاصلا ومماس لغطاء الا فلا يخلو  
كذلك بل فيما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد كلها متناهية  
كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان السلي وغير ذلك من الطبع  
لذلك على تناهي الابعاد وكذا المنزوم فلا يلزم حدوث جميع الاجسام  
الذي هو ما ذكره والجواب ان الحيز عند المتكئين هو النفس الخ المتوهم الذي  
يشغله (اي يدغله الجسم) ويشغله الجوهر النفس بلا نفوذ بعدد وبله كما  
لان له ليس بمقام التفصيل مع ان ثلثات الجوهر محقق (ونفسية) اي والفرغ  
المتوهم (ابعاده) ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان الحدوث لا قبله من حدوث  
ضرورة امتناع ترجيح احدا في الممكن (اي الوجود والعدم) ومن غير  
موجب ثبت ان له (اي العالم) محدثا في معنى لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم  
حادث كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لنا محسوسا  
في العقل اما ان وجوده وعدمه فلا يلزم من محسوس ترجيح احد بلما ثبت

طه وذا فرضنا ان كل جسم  
فيه ان يكون في حين  
فلا يذنب ان يكون ذلك  
الحاوي هو يا للحاوي  
لذلك لا يتحقق لحو  
ليس معنى لان المفروض  
ان لا للحاوي جسم فلا يذنب  
له من حين والباطل ان كل  
جسم لا يذنب له من حين ثبت  
استغناء بعض الاجسام عن  
الحيز فله وتنفذ الى اصل  
حدوث جميع الاجسام في  
حين لم مدم تاهي الاجسام  
من حين ثم ثبت به حدوث  
ما لا يخلو من الكون في الحيز  
بطل وهو الظاهر ان نفس  
الجسم المحدث بالحدوث  
هو جسم لا حين له عند  
١٣ (ابن عباس)  
ثمة وان كان هذا هو  
الحيز فلا يلزم من كون كل  
جسم لا يذنب له من حين عدم  
الحيز فلا يلزم من كون كل  
تناهي الاجسام لان ذلك  
انما يلزم من جعل الحيز  
سطحا باطن من الجسم وهو  
ظاهر فان الفراغ المذكور  
ليس بجسم ولا يستلزم  
له ١٣ (ابن عباس)

ثمة لا الفلوح المفق كذا  
هو مذهب بعض الفلاسفة





اعلم ومعهما أشكال وهي ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج  
ولا يمكنه الوجود أيضاً فيه وعلته بكل منها داخلية في السلسلة فثبت  
بمتنع الاعتقاد بالكل الى العلة اذ ليس لها وجود مستقل او منقطع عن السلسلة  
هي نفسه على معنى انه يكفي في وجودها نفسها من غير حاجة الى امر خارج  
عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثاني والثاني للثالث والثالث  
لرابع وهكذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس  
بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشيء على نفسه منطوق الجواب هما الفرق بين  
تعليل كل واحد من السلسلة بأكبر منها وبين تعليل الجميع بالجميع  
وهما متغايران والثاني يدعى البطون وثبت بطلان الاول فان ثبت بطلان  
يستلزم ثبوت الثاني وبطلان الا لازم دليل على بطلان القزوم والتسلسل  
على ثلاثة اصناف الاول في طرفي الماضي فقط اي لا ابتداء له فيه لكن لم ينته  
في طرف المستقبل والثاني في طرف المستقبل فقط اي لا انتهاء له فيه لكن له  
ابتداء في طرف الماضي والثالث في طرفيهما اي لا ابتداء له ولا انتهاء له  
وهذا اشده امتناحاً من الاولين والثاني من الاول (رو من مشهور في الحقيقة)  
عطف على قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اخفى استحالة  
ارتبب الامور الغير المتناهية المتتمة في الوجود (بمعاني التلخيص) الاضافة  
بأية فهي يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط باقوا  
معول آخر لا نهاية لعللها ومن جانب المعول فقط بان يبدأ مبدأ اول  
لا نهاية لمعولاته ومن الجانبين معاً (وهي) اي به ان التلخيص هو  
من المعول الاخير وهو الذي يكون علة لشيء اصلاً (الى غير النهاية جملة)  
ومما قبل (اي قبل المعول الاخير) (بمعاني مثلاً) اي بمرتبة واحدة  
اي بمادة واحدة بحيث يكون الجملة الثانية ناقصة من الجملة الاولى بذلك  
الواحد (الى غير نهاية جملة اخرى) تقدير الدليل ان المحادث لو كانت  
غير متناهية واخذنا جملة من تلك المحادث الغير المتناهية احدها من  
مبدا معين وثانيها من مبدأ آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة (مطابق)  
الجملة من بان جعل الاول (اي الجزء الاول) من الجملة الاولى باناء الاول  
من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهو محراً (اي الثالث بالثالث والرابع  
بجمل ۱۱ باناء ۱۱

له لا يقال احتياج السلسلة  
الى علة بمعنى انه لا يمكن ان يولد  
سلسلة الممكنات كل واحد  
من احادها والاهلية  
الاجتماعية فان كان الابطال  
فقط من تلك الاحاد معطل  
بأنه لا الى نهاية وان كان  
فقط في وجوده اعتباراً  
والاعلام في الموجود والافعال  
والامور الاعتبارية لا يمتنع  
الى علة موجودة في الخارج  
لا نقول ليس المراد  
منها وانما المراد بالسلسلة  
الكل من حيث هو كل وهو  
من الاحاد ولا يمتنع في  
ان كل هذه المعاني موجودة  
فكن فاحتاج الى علة ولا  
يكون ان تكون نفس السلسلة  
ولا بعينها المتأنيب ۱۱

(عمر من)

الاولاد على بطلان  
التسلسل ۱۱ (عمر من)  
سلسلة الممكنات  
مرتبة معلولة على علة  
لا الى نهاية هي مسبب  
التضاد ثم يظهر من  
المعول الاخير ۱۱

بالرابع والخامس بالخاص وان كان باخرا جعل واحدا من الاول واحد  
من الثانية كان الناقص اي الجملة الثانية كالناتج اي الجملة الاولى وهو  
قال في جمع لا نه ان اريد به التساوي في الحدين فلهذا فيهما من جانب  
الاولى وان اريد به وجود واحد مما باخرا جعل واحدا من الثاني اسقاطه  
منه فلو ان كان يكون ذلك من جهة عدم التناهي لامن جهة التساوي  
في المقدار وان لم يكن فقد وجد في الاول ما لا يوجد باخرا بالوجود  
الى ما رفق في الثانية فيقطع الثانية ويتناهي ويلزم منه اعم من تنه  
الثانية وتناهي الاول لا فالاخر يدخل الثانية الا بقدر متناهي انما لمض  
كل ذلك وانما اقول على المتناهي بقدر متناهي يكون متناهي بالضرورة وقد  
فرضنا ما خبر متناهي من هذا الخلف وهذا التطبيق انما يمكن فيها دخل  
تحت الوجود دون ما هو وهو بعض فانه ينقطع بانقطاع الوحد قولا  
هذا التطبيق اشار الى جواب ما يقال وهو ان ذلك هذا ليس بصحيح  
جميع مقدرات لان هذا الذي قيل جاء من مراتب الاحاد والمعلومات التي  
تتالي ومقدورات مع ان المطلوب الذي هو التناهي غير ثابت لان كل واحد  
من مراتب الاحاد والمعلومات والمقدورات خبر متناهي فلا يتم هذا ليل  
اجابه عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال ان  
مراتب الاحاد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهية  
امور وحيث لو لم يكن لها جملتان في نفس الامر يكون احداهما منطبقا لاخره  
فما كان الجملتين المفروقتين في الاحاد والمعلومات والمقدورات منقطعتين  
في ذلك التطبيق بانقطاع الوحد عن التطبيق المذكور بهن و  
ليس يلزم من انقطاعهما في الوحد انقطاع ما لا يتناهي في نفس الامر  
حتى يكون هما لا فليس تلك الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون  
انقطاعهما في نفس الامر فلا يرد بالنقض بمراتب العدد وان يخلق جملتان  
احدهما من الواحد الى نهاية والثانية من الاثنين الى نهاية ولا معلومات  
اقه تتالي ولا مقدورات هذا يدل على قوله كان الزائد كالنقص وان الاول  
اي معلومات اقه تتالي (الكل من الثانية مع لا تناهيها اعم معلومات  
الله تعالى ومقدورات لا لان كل ما هو مقدور الله فهو معلوم مشهود فيكون

طريقه الاصل في  
تأنيده ليس كذا  
الموجود في تأنيده  
الاول معناه ان ما من  
حد ولا تصور فيه  
حد وهو ما دق والثاني  
معناه ان ما فعل في تأنيده  
الموجود من الممكنات  
له وهو كذا لان تأنيده  
فعله وان لا يكون معه  
فلا يتبينه الخ في حقيقته  
وايضاح لقوله ما بقا  
وهذا التطبيق آو ١١

(ع ر س)  
كله اي محول بالآية  
كله قوله الواحد وابعده  
يقول ان يكون صفاته  
ويقول ان يكون لظا  
لما في الوجود في التأنيده  
الشأن الى الثاني وقد  
اصاب لان كذا في تأنيده  
كلامية يستعمله  
تأنيده فادته فلا يناسب  
ان يجعل الجميع حكما  
واحد ١١

(ع ص م)  
كله الواحد الاستحقاق  
في تقدم الموصوفين  
به المتوحد في ذاته وان  
جره على الموصوفين  
به المتوحد في صفته ١١  
(شرح مواقف)

العكس لان ذاته تعالى وصفاته جميع المتعلمات معلومة له وليس بمحدودة  
لان المقدورية يقتضيه جهة الوجود وهو ذاته بالعدم وليس كذا له  
ذكر في الامريته الواحدية والامر ليس كذلك (وذلك) انه عدم واد  
الظن المذكورة لان هذه لا تنافي الاعداد والمعلومات والمقدورات  
انها لا تنافي الى حد لا يتصور قوة (هـ) في حق وحد آخر اي عدم تأنيدها  
انما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخاويه لا يحسن ان ما  
لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال ان يدخل في الوجود محال يعني  
ان امراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا تقطعان ولا يلزم من ذلك  
تساويها في نفس الامر لان التساوي في نفس الامر مرفوع وهو د صا  
في نفس الامر بخلاف ماله وجود في نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما  
انقطاعه في نفس الامر فيكون لا يتناهي في الواقع ونفس الامر متناهي  
فيه وانه محال فاما عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساويه في المبدأين  
الزائدة والنقصية وهو محال ايضا لان خلاف المقدور خلاف ما ثبت في  
نفس الامر والواقع (الوحد) يعني ان صانع العالم الواحد ولا يمكن ان يصدق  
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة يعني ان صانع كل شيء ابتداء  
صا لله تعالى واحد عند اصل السنة والمبدأة فلا تشوية فانهم قالوا  
بانه اثبات الاول خالق للثاني خالق الشرط في الخبيرين دان وخالق  
الشرار من وهو عبارة عن الوجود وهو الشيطان في قول الاول انهم  
والثاني الظاهر قد همتان وحدان العالم من امراتبها واستدلوا عليه بان  
الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشرا اما بالذات لان ذاته ان تقضي  
الخير يعني ان لا يكون شرا وان تقضي الشر يعني ان لا يكون خيرا ولا ان  
الخير ان قدر على دفع شرا الشرير ولم يفعل لم يكن غير الا ان الس ماء  
بالشر شرا وان لم يقدر على دفع الشرير لم يقدر على دفع الشرير فيمكن  
ان يحاب عندنا يقال لا تسلم ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم  
ان يكون خيرا وشرا بالذات لان الشر بالنسبة البناءا ما بالنسبة الخ  
تعالى كل خير ومصلحة فلا يرد عليهم (والشهر) في ذلك (هـ) في كون صانع  
العالم واحدا (بين المتكلمين) معان القانع اي التنازع والمشار الى

بقوله تعالى لمكان ههنا الكهة الا ان الله لم يفسد تأويله بقوله لا يمكن ان يكون  
 لا يمكن ان يكون ههنا منع بان يرد احداهما حركة ههنا والاخر سكوتا لان كلا  
 منهما من الحركة والسكون في نفسه ام ممكن (يعني كل واحد  
 منهما بالفساد في نفسه منع قطع النظر عن الآخر) وكذا الصانع الا ان الله بطل  
 منهما منع من الحركة والسكون (الاقتضاء بين الاسماء) انه ابدية  
 الحركة والسكون لعدم دخلهما وهو المراد من لعمري متعلقهما وهو غير  
 واحد لكنه ليس بواحد الاسماء وكذا بل المراد من حتى امتنع اجتماعهما فيه  
 بطلان رادته الواحد للضدين فاهما متضادان لا تحاد اهل زيل بين  
 (المراد من) اي بل الاقتضاء بين المرادين اعلم ان بل موضوع لا ثبات فابعد  
 والامر اضما قبل كل موضع وكمن الامراض عن الاول يثبت الثاني  
 فلهذا كل موضع لا يمكن ان يكون الامراض عن الاول والثاني وابل  
 ههنا كقول اول (وهي تذكرا ان يحصل الامران) اي المراد ان في حالة  
 واحدة (فيحقق الضدان) او لا فيلزم ههنا ضما (ايضا نحن ضما حيث  
 يجوز بل من ههنا نحن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مریدا احدا الضدين  
 ساكت عن الضد الآخر لا مرید لعدمه لكن لنم عدمه من شيء ضد  
 فبالفرض هو كضد الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم الههنا ايضا قوله فيلزم  
 ههنا ضما ضما في الضد للعصم فبقم ههنا ايضا بناء على ان قوله  
 او لا يها تنفاه احدا على المرين وانتفاء احدهما على الاول يلزم ههنا ضما  
 ويلزم ايضا غلوا اهل عن الضدين اللذين لا يرتفعان كالحركة والسكون  
 (وهو) اي الههنا مارة الحدوث فلا يصلح لكونها فيلزم خلو الاش  
 عن المؤثر وههنا ايضا محال واذا لم يتصور اثبات ما ليعين تدين ان يكون  
 صانع العالم واحدا بالضرورة وقوله اماراة الحدوث اي دليله والا فلا مارة  
 لا تدين الوقتين فلا يصلح اعتداء مقدمتا بل هان التناقض وايضا خلف المراد  
 بطرد ههنا قلنا لا نقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعي  
 ليس في محلها الامكان لما فيه من شائبة) اي راحة (لا احتياج) واللام في  
 لما يتعلق بامارة والتعدي في راجع الى ههنا ضما (فالاعتداء مستلزم لوجود  
 التناقض للمستلزم للمحال فيكون) انه التمدد (فما لا واحد التفضيل ما يقال

طه اي برهان التناقض  
 المشاء اليه  
 كنه من كل من الاكبرين  
 المفروضين  
 كنه لما خرج من بين الملائكة  
 بين امكان الكهين واهل  
 التناقض بل في بيان بطلان  
 الاقتضاء الذي هو ممكن  
 التناقض بقوله ههنا ضما  
 حصل اجتماع الزاد بين  
 على الوجه المذكور على  
 سبيل الفرض يلزم مراد  
 محال لانه قطعاً لا بناء  
 ان يحصل الامران الخ  
 (ابن عيسى)  
 كنه الذي ذكره في ترتيب  
 هذا التحليل وبيان وجه  
 دلالة مفصلاً  
 (عبد بن)  
 كنه في الاستدلال  
 على امتناع التنبه

له ویکان التعلیل  
بالنسبین یجوز لسانع  
وتوجهه ۱۰ یصل الی تفسیر  
المعنی الخاصه واما تعلیل  
المعنی علی علم ما هو  
والله عو قتلین ۱۰ یجوز  
وبالحاجة مع المشرکین  
الذین ۱۰ منهم من ادرك  
الادلة القطعیة البرهانیة  
تصورون ولا یمهمهم  
الادلة العقلیة المبنیة  
على الامور العادیة ۱۰  
المقبولة الخی المعوها  
وصحیها القطعیة وان  
القرآن العظیم ۱۰ یحل علیه  
الادلة العقلیة القطعیة  
البرهانیة الخ لا یقبلها  
الواعلون وتقلیل عام  
بطریق الاشارة علی ما یمینه  
الادام الراهی فی حدیث  
من القرآن ۱۰ علی الادلة  
المطهره ۱۰ فنافسه مع العامة  
لوصول عقولهم الی قدرها  
بطریق العبارة للخیلا  
للهم علی الخاصة والعامة  
علی ما یشیع الیه قوله تعالى  
ولا یطلب ولا یأس الا  
فی کتاب مبیین وفی شغل  
علیه عبارة واختصار  
قوله تعالى لو کان فیها  
آلهة الخ وحاصله ان  
لا یتصوره الافتراض علی  
الشأن ۱۰ فعمل هذه اللمحة  
الشریفه انشائیة ۱۰

(ابن هرمن)

ان احدا ۱۰ ان لم یقدّر علی مخالفة الآخر لمن ۱۰ من ۱۰ وان قد سألزم  
عجز الآخر وما ذکرنا ۱۰ فیه ما یقال انه یجوز ان ۱۰ یفقد من غیره ۱۰ دفع  
هذا المنع بقول الشارح لا یمکن فیما یفادح لان ۱۰ یجوز ان ۱۰ یفادح لا یفادح  
القانع ۱۰ واما ان القانع ۱۰ صاف فی ۱۰ اجبات المطالب ۱۰ (او یکن المماضة  
والخالفة ۱۰ غیر ممکنة لاستلزامها ۱۰ ای للمماضة والخالفة (الحال) ۱۰ فلو یمکن  
اوردوا المنع علی ظاهر قول هذا القائل ان ۱۰ یقال لا یسلطان تعدد الالهة  
یستلزم الخالفة والمماضة ۱۰ فلو ان ۱۰ یکن الخالفة ۱۰ غیر ممکنة علی تفسیر  
التعدد ۱۰ لا یستلزمها ۱۰ الخ اعنی اجتماع التلویح ۱۰ ودفع هذا المنع قول الشارح  
لان ۱۰ لا یمکن فی نفسه ۱۰ ام یمکن اورد بان ۱۰ ام یمکن کل منها ۱۰ حسب القدرة  
لأننا ۱۰ ای امتناعا ۱۰ حسب المحكمة ۱۰ فعمل واحد منها ۱۰ اذا ۱۰ اطرا المصلحة ۱۰ فی احدا  
الضدین ۱۰ امتنع منها ۱۰ ارادة ۱۰ الاخر ۱۰ فالحكمة ۱۰ بما به ان ۱۰ رعاية ۱۰ الاصل ۱۰ لا یجب علی  
الواجب تعالی کما یکن فی موضعه ۱۰ (وان ۱۰ یمتنع اجتماع ۱۰ الامراء ۱۰ کاحدة  
الواحد ۱۰ ای ۱۰ کامتنع ۱۰ لمطابق الواحد ۱۰ وحركة ۱۰ خرید ۱۰ وسکونه ۱۰ معاً ۱۰ واما ان ۱۰ فادح  
هذا المنع ۱۰ فلا ۱۰ لا تضاد ۱۰ بین ۱۰ امراء ۱۰ فکیف ۱۰ یمتنع اجتماع ۱۰ الامراء ۱۰ فکیف ۱۰ بل  
التضاد ۱۰ فافهم ۱۰ المراد ۱۰ (واما ۱۰ ان قوله تعالی ۱۰ ومعنی تعالی ۱۰ رفع  
بصفات المدح ۱۰ عبا ۱۰ یشرکون ۱۰ به ۱۰ من اصنام ۱۰ ای ۱۰ الفالیست ۱۰ شرکاء ۱۰ له ۱۰ لا یم  
لا یقولون شیئا ۱۰ لو کان ۱۰ فیها ۱۰ آلهة ۱۰ الا الله ۱۰ لفسد ۱۰ بآلهة ۱۰ اقناعه ۱۰ والملازمة  
عادیة ۱۰ ای منطوقه ۱۰ هذه ۱۰ الا ۱۰ بجهة ۱۰ اقناعیه ۱۰ الی ۱۰ لیست ۱۰ جهة ۱۰ قطعیة  
بالنسبة ۱۰ الی الفعل ۱۰ نفسه ۱۰ واما ۱۰ جهة ۱۰ بالنسبة ۱۰ الی العادة ۱۰ وکذا ۱۰ الملازمة  
لیست ۱۰ عقلیة ۱۰ مع ۱۰ اشارته ۱۰ الی جهة ۱۰ قطعیة ۱۰ من جهة ۱۰ بما ۱۰ ان ۱۰ القانع ۱۰ نعم ۱۰ الخ  
ان ۱۰ الا ۱۰ بجهة ۱۰ قطعیة ۱۰ الخ لو کان ۱۰ فیها ۱۰ آلهة ۱۰ فاما ان ۱۰ یلش ۱۰ الموع ۱۰ واحد ۱۰ هما  
اقل ۱۰ منهما ۱۰ والکل ۱۰ باطل ۱۰ منشأ ۱۰ عن ۱۰ عدم ۱۰ الخ فی ۱۰ بین ۱۰ المنطوق ۱۰ والمضمون  
للمشار الیه ۱۰ علی ما هو ۱۰ الا ۱۰ فی الخ ۱۰ بالیات ۱۰ فان ۱۰ العادة ۱۰ حاسمة ۱۰ بوجوه ۱۰ القانع  
والغالب ۱۰ عند ۱۰ تعدد ۱۰ الحاکم ۱۰ فی ما ۱۰ اشیر الیه ۱۰ بقوله تعالی ۱۰ ولا یصلح ۱۰ لهم  
بعض ۱۰ ای ۱۰ غلب ۱۰ بعضهم ۱۰ ای لو کان ۱۰ فیها ۱۰ آلهة ۱۰ لعل ۱۰ بعضهم ۱۰ علی بعض ۱۰ فلو کان  
الیه ۱۰ وان لم یکن ۱۰ الجهة ۱۰ اقناعیه ۱۰ الی ۱۰ جهة ۱۰ والملازمة ۱۰ عادیة ۱۰ بل ۱۰ قطعیة  
او عقلیة ۱۰ (فان ۱۰ امیدا ۱۰ الفساد ۱۰ بالفعل ۱۰ لغير ۱۰ جهة ۱۰ الی ۱۰ العورات ۱۰ والاعین ۱۰

على ما علم انما كان التقابل  
بجانبه من ان لا يكون له  
تعلق بالظواهر حتى لا يخط على  
كثير من الظواهر ليعبر  
على ان من الملائمة في عقلية  
اراد الشايع استقصاء  
القول فيه بذكر ما يظهر  
احتماله مع كونه له بغيره  
لان الالزام من غير  
ما يوضح وجه الدلالة و  
الكشف انما كانا في عالم  
لمنتهين بغير كون الملائمة  
عقلية على وجه التقديرين  
السابقين وكون الالزام  
فيهم متفاوت على تقدير الظاهر  
اراد ان يبين ان الملائمة  
هي من التعداد وقضاء  
المسبب بهم التعداد وكون  
ظهورية (ابن عرس)  
على ما يوضح ذلك ان  
قول هذا التوجيه يصير  
بعضه لوجود صانع الزم  
فساد وهو عدم تكون  
العالم والالزام بالضرورة  
ثبوت كونه عالم الزم مثله  
وهو التعداد وما بين  
الملائمة فهو بان تقول  
قد ثبت ان التعداد مستلز  
لا يمكن التامع واذا كان  
كذلك لم يكن احد هما الخ  
واذا لم يكن احد صانعا  
لمجرد الخ فيثبت بطلان  
الالزام فيثبت الملائمة فقال  
لا يقال لا نقول له

١٢ (د ع س)

عن هذا النظام للشاهد المحرر والقصد لا يستلزم اي لا يستلزم الفساد  
بالعمل في الملائمة ممنوعة اي على الالزام من هو التعداد بل التامع من  
تعلق الخالق والقانع وهو القصد ولا يقتضي الخالق (لما لا اتفاق على  
هذا النظام وان اتينا به) بالفساد امكان فلا يوجب على انتفاء (١) على  
الفساد اي فلا ضرورة مسألة ولا دليل على انتفاء الالزام (بل النص من شاهدة  
على السموات وارض هذا النظام) قوله تعالى يرمي مدال الارض في الارض  
السموات مطروحات وقوله تعالى يرمي بطور السماء كل السهل (فيكون  
حيثما لا محالة) بل يقع على تقدير التعداد والحمد لا يقال الملائمة قطعية  
والمراد بفساد صانعها ان يكون لها ان لا يوجد السموات والارضون  
توافقا لذات (وعلى انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما منع في الافعال)  
قوله بعضه ان لو فرض اشارة الى اثبات الملائمة على تقدير يرمي مدال القانع  
انه لو وجد الآلة لم يكن كون السماء والارض لان تكونها اما مجموع القادرتين  
او كل منهما على احدهما والعقل باطل لان الاول ينفي القادرة والثاني  
يوجب تواءم العاليتين المستقلتين على معقول واحد والثالث يوجب التجميع  
بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليها على السواء (فلم يمكن احدهما)  
لا على التبيين (صانعا فلو وجد مصنوع) اضافة لاحد للمعوم فوجد عدم  
صنع كل منهما ولا نقول امكان القانع لا يستلزم الالزام قد دال صانع  
بعضه ان لا يكون كل منهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع لحواله  
صنع احدهما او يثبت امكان القانع لا يستلزم الالزام قد دال الوجوب تعالى  
في القانع ليرمى القانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يقع قوله لو فرض صانعا  
لم يوجد مصنوع (وهو) (١) امكان القانع (لا يستلزم انتفاء  
المصنوع) تقديره ان الملائمة المذكورة في الآلة الكريمة على تقدير  
يقولك بعضه ان لو فرض صانعان الخ لا تصدق فضلا عن ان تكون  
قطعية لان فرض تعدد الآلة فيهما لا يستلزم امكان القانع وهو  
لا يستلزم الالزام قد دال صانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان  
كذلك لا يمكن التبيين وانما القصد وهو قوله تعالى لو كان فيها  
آلة الا انه لم يستأنف قوله لا نقول امكان القانع لا يستلزم الخ فيه بحث



احد الاستحالة بالآخر فوقع الخطب القدر هذا التصريح بما علم القدر  
 قبل هذا التشنيع على صاحب العبد حيث اقام الدليل على كونه قد جابه  
 اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها راد الواجب لا يكون الا قدماً  
 بل هذا التشنيع على المصنف حيث اختصر في اداء المسائل غاية الاختصار  
 فلا يليق بحاله الا التطويل راد لا ابتداء لوجوده اي الواجب راد لو كان  
 حادثاً مسبوقاً بالعدم كان وجوده اي الواجب تعالى ومن غيره ضرورة  
 حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقدر مترادفان فحينئذ تكون  
 دلالة على القدر ضرورة ركنه ليس بمستقيم للقطع بفعل اللغويين  
 لان مفهوم الواجب تعالى ان يكون وجوده لذاته اي لا يمكن ان يكون  
 وجوده من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداية واما الكلام في  
 التساوي بحسب الصديق اي الهك في انه تساوى في الصديق لهما لان بعض  
 على ان القدر غير اعم لصدق اي القديم على صفات الواجب بخلاف  
 الواجب فانه لا يصدق عليها اي على صفات الواجب فلا يكون الكلام  
 بكثرادف صادقاً فكان مرادهم بالترادف التساوي في الصديق فينبغي ان يستقيم  
 الكلام ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة واما التحصيل لتعدد الذوات  
 القدرية من اجواب ما يقلل وهو انه لو صدق القديم على صفات الواجب  
 لتعدد القدماء روي كلام بعض المتأخرين كالامام حيد الدين الغدير  
 رحمه الله تعالى ومن تبعه تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى  
 وصفاته فيكون الواجب والقدر مترادفين قوله وفي كلام البعض خبر  
 وتصريح مبتدأ راد استدلالاً على ان كل ما هو قدیم فهو واجب لذاته فيلزم  
 منه ان لا يحتاج الصفات الى الغير ربانه اي القديم ولو لم يكن واجباً لذاته  
 كان جائزاً لعدم في نفسه لاذلا واسطة بينهما اي الامر الثالث بين القديم  
 والحادث حتى يكون لا قدیماً ولا حادثاً لان التقابل بين القديم والحادث  
 تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الوجود الذي لا ابتداء لوجوده  
 والحادث هو الوجود الذي يكون لوجوده ابتداء ولا اول سلب وهو رفع  
 النسبة الحكيمة والثاني لاجاب وهو اثبات النسبة الحكيمة فلا واسطة بين  
 الايجاب والسلب والا لزم لو ارتفاع الامر بين التنافيين او لزم اجتماعهما

له دليل على دعوى لانه  
 وليس مطلقاً بل تصريح  
 بأصل الترتيب في بقائه  
 وانه لا يكون الدليل لافيه  
 الا كونه في نفس الامر  
 وهو في العلم به النظام  
 وان الواجب كالقديم من  
 لولاه الله فلا وصف له  
 من لوازم الواجب حدث  
 المستطیع وبما كان  
 ما كان وجوده مسبوقاً  
 به لا بد لوجوده من  
 وجع كل حين لا ينفك  
 الواجب انما كان وجوده  
 من ذاته والصفة لكن  
 الا التنازع في وجوده الى  
 غيره فيكون وجوده من  
 ذاته الغير فلهذا لا يزم  
 قطعه الواجب ظاهر  
 المزمع من غير ما يظن  
 وحدة للوجود في لفظ  
 الواجب والقدر حتى  
 وقع في كلامهم  
 (ابن عباس)  
 له والحال باطل والا  
 لم يكن عند تابعيها سؤالا  
 كله من المتكلمين  
 كله اي القول بترادفها



وكل ذلك محال فثبت في وجوده الى غرض فيكون محدثاً اي حدثاً  
 فاني لا نلقاها للواجب لانه لو كان عليه ايضاً قوله (الا نغني بالحدث  
 الا ما يتعلق بوجوده) والهاء يعود الى ما (يلحقه شيء آخر) لان الحدث  
 الزمان لا يكون وجوده لذاته بل هو في الوجود في غير وقت فكل ما  
 بعض العلماء من ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفته فعله والواجبة  
 لذاته الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق التوحيب لا بطريق التمسيد  
 والاختيار (فما ترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت  
 اي الصفات باقية والبقاء معنى فيلزم فيكم للعق) اي البقاء  
 وبالعق اي بالصفة (فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاها وبالبقاء  
 لنفس تلك الصفة) اي البقاء ليس امر موجود احدها حق بل هو في الغرض  
 بالعرض من بقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بمر زائد على  
 الوجود (وهذا الكلام) اي كلام حيد الدين الفريدي في غاية الصعوبة  
 فان القول بتعدد الواجب لذاته هو من صفات التوحيد بعض من قلنا  
 الصفات واجب الوجود لذاته يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو من صفات  
 التوحيد (والقول بالمكان الصفات) يعني ان بعض للتكليم فيقولون ظاهر  
 الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة  
 (ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث) فيلزم ان يكون الله تعالى علو الطول  
 فلذا صار صعباً وهذا هو التحقيق الذي صدره الشارح (فان زعموا الهام  
 اي الصفات قدسية بالزمان يعني عدم السبقية بالعدم) هذا جواب  
 عن سؤال مقدرو هو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصفات محدثة بالزمان  
 وحادثة بالذات فلا يلزم الفساد لان لا يتصل بين الحدث والذات فيكون  
 الزمان (وان هذا) لا ينافي للحدث والذات في معنى الاحتياج الى ذات  
 الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من تفاسد كل من الله والذات  
 الى الذات والزمان وفيه رخص لكثير من القواعد (لان القول بان صفات  
 الله تعالى ممكنة وقدرة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال في الهام  
 لكن لا نهامكنة وقدسية بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رخص القواعد  
 ولكن اخبره ما يقولون بقدمه (وسئل لهذا ان يادة تحقيق اي معناه  
 في الصفات)

له لا المحل بالخطا  
 الذي تقدمت اوله الى  
 وهو متعلق آه  
 كذا اي احكام هذا للكل  
 على انفسهم حيث كانوا  
 الصفات لذاته واستدلوا  
 بانكران هذه الصفات  
 (ابن عرس)

سلكه اي صفة فيحتاج  
 بالضرورة الى موضوع  
 بقوم به

(ابن عرس)  
 سلكه وذلك جري الى القول  
 يجوز قيام العرض بالعرض  
 وقد قالوا بامتناعه  
 (ابن عرس)

فهو من الصفات القصة  
 كذا وتحقيق الجواب انه  
 ليس ببقاء صفة وجودية  
 وانما هو عبارة عن استمرار  
 الوجود

(ابن عرس)  
 كذا الذي ذكره مروي  
 الصفات واجبة لذاتها  
 كذا وعلى مراتب اشكال  
 كذا في القدم الذي  
 اتصفه او المعنى  
 (ابن عرس)

فی اسم تعالیٰ انه تقهر الموجودات تحت وجوده والا ففعال تحت فعله  
والادراكات تحت ادراكه حق ولا يشهد عن علمه معلوم موجود ولا عن فعله  
مفعول مدرك (القادر ۱۶) القدير والقادر بمعنى الاول لا يلحق في الضم  
والقدرة ومعناه الذي ان شاء فعله وان شاء لم يفعل اختراع كل موجود  
سواء واستغنى عن معاونة غيره (العليم ۱۷) معنى وصفه بكال علمه وكاله انه  
احاط بكل شئ علمًا ظاهريًا وباطنيًا واولًا واخرًا دقيقًا وجليلًا وعلمه مخلوقين  
(السميع ۱۸) المعنى فيه انه لا يعزب عن ادراكه سمع ولا عن خفي من مستتر  
العلم الساتر اذ من ذلك ويدرك حس حركة الهباء في بهائم الظلمات  
يجمع مناجاة للتاجين في مضائق الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة اللسان  
يجمع بغير اصحوة ولا اذان كما يفعل بغير جارة ولا بنان ويتكلم بغير لغات  
ولا لسان جلت ذاته الكريمة عن نظنق الحدائق فمن لم يدقق نظره فيه  
ولا شكت يقع في محض التشبيه (السميع ۱۹) معناه انه لا يعزب عن علمه مثقال  
ذرة تحت القوت ولا فوق الفوق الا وهو مبصر منزّه عن حداقة ولجفان  
ومقدس عن انطباع الصور في ذاته كانطباعه في حداقة الانسان فان ذلك  
من صفة الحدائق وحظ البصر المحسوس مقهور قاصر لانه لا يشاهد البواطن  
والسائر ولا الهوائيس والخواطر ولا الارواح ولا الضمائر الشائ  
المريد لان بدنية العقل جائزة بان هدت العالم على هذا القطر البديع اى  
الطريق الغريب والنظرة الحكمة مع ما يشتمل عليه الضمير في يشتمل عائد الى  
عالم والهادى عليه الى ما من لا يفعل للثقة بيان ما راوالتقوش المستحسن  
لا يكون خبران بدون هذه الصفات اى الى القادر الخ اعلم ان اثبات  
هذه العالم كسبي واما انصف المحدث بهذه الصفات فالكفوء من كلام  
الشراح انه بدعي وليس كذلك فاعلمه ارايد نهتلاستوارم ولا تتاج  
وان كان المحصول كسبيًا قوله لا يكون بدون هذه الصفات : توقش فيه  
بان العلم بالسمع والبصر كاف في النظام المستحسن فلا يثبت السمع  
والبصر لاجيب بانهم ارجع الى صفة العلم واتمعد استقلين لكونهما  
نوعين آخرين من العلم فان قلت ان الفلة قد تفعل فعلًا عجيبيًا وهو بناء  
البيوت للخدمة وغيره من الحيوان كالغنكوت وهو يفعل فعلًا عجيبيًا

له انه تعالى في مقامها  
اتلق عليه كل من اجل المل  
طريقه لانه عالم قادر  
فعل عالم قادر فهو  
بالضرورة لكن احاطوا  
في بعضه لانه لا احاطوا  
فما عدل المراج النوى  
اوقوة الحس والحركة  
ولا يتصور في حق تعالى  
فقالوا انما يكونه يبع  
ان يعلم ويقدر وهو بضم  
الحكماء وقال الجهم  
من احوالنا ومن المعتزلة  
ان لمسة توجب حجة العلم  
والقدر ۱۷  
(موافق مع شمس)  
له اشد سواد ۱۸  
له الافعال الى الفعولات  
وهي التي يشتملها العالم  
ولكنه انفعال فعبارة  
عن تعلقات للتكوين  
عند المقاتل : ان تعلقات  
القدرة عند غير المقاتل  
(ابن شجاع)



الوجود لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفته أصلاً فلا دور بخلاف وجود الصانع وكلامه) فإن معرفة الشرع موقوفة على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهي والخبر والاستدلال بالشرع عليه كأدوارهم استدلوا على أنه تعالى متكلم جوازاً لا نبيكاً طامحاً بهم عن الصانع شرع فألوا ولازمه بجوابه أن الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهي وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا يجوز أن تكون مخلوقة فيجوز الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى وهو ذلك كقولهم قوله صفة له وقديته وأبعده ومما توقف ثبوت الشرع عليه (أي على عدم العالم بالعرض) وإنما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكونها المقتضية بين العرضية والالوهية أبين وأوضح ولذلك لم يقل أحد بالوهمية العرضية ولكن قلنا لا نسلم أنه لم يقل به أحد فإن طائفة من التنوية قالوا بالوهمية النورية والظلمة والطبايعين قالوا بالوهمية الطبايع الاربع من الحارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي كلها أعراض؛ قلنا القائلون بالوهمية النورية والظلمة والقولين بالنور والظلمة حيالان سيعمل بصيرلان على ما ذكر في التنبهة فلم يكونا من الأعراض وكذا الطبايعين والاكليف يقولون بكون الأعراض صانعاً للعالم لأنه) أي العرض لا يقوم ببلاته بل يقتدر الى عمل يقوم به كما كان ممكناً ولأنه يتنوع بقاءه) أي العرض (والاى وان لم يكن البقاء محتاجاً لكان البقاء معقياً قائماً) أي بالعرض (فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال) لأن العرض لو كان باقياً فلا يخلو أما أن يكون البقاء قائماً بالعرض أو قائماً بخير العرض وكلامه على أن لا أول فلاونه بلزومه قيام العرض بالعرض لأن البقاء لأن البقاء أيضاً عرض لا العرض عبادة عن بعضنا على لذات والبقاء كذلك أي هو معنى نائض على الوجود لأن البقاء استقلار الوجود معلوم أن البقاء غير الوجود لأن استقلار الشيء غير ذلك الشيء فيكون البقاء نائذاً على الوجود فأولاً البقاء بالعرض لزوم قيام العرض بالعرض وهو محال لأن ملا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة وأما الثاني فلأن البقاء لو كان قائماً بخير العرض لزوم أن يكون الباقي موزوناً للغير لا العرض وهو خلاف المقدور وإما كان يستعمل بقاء العرض وما يستعمل بقاءه لا يكون قد يما

لهذا على جواز التصريح  
بأنه صفة له لم يتوقف عليه  
معرفة العلم على تنبيه السامع  
والا فقد علم أنه ليس  
بعرض وظاهر من وجه  
الوجود لا بد من شأخ  
في حق العرضية طريقاً يهدى  
مع أن مقلد طرقاً أقصر منها  
فأكد في شرح المواقف  
أن العرض يقتضي إلى عمله  
والوجه يستغن عن جميع  
أعماله ومنها أن العرض  
يتجلى القوي والواجب  
ليس بمقتضى فضلاً عن  
أن يكون تكليفاً لأن بعض  
منعيب المتكلمين ومنها  
أن العرض من صفات الممكن  
ومنه أن عمله أن كان واجباً  
تعد الواجب لأن كان  
حادثاً لكان له بالكلية  
(عصام)  
ذلك ولا يخفى أن الأول  
ينفي العرضية عنه صفاته  
وهي أشبه بالعرض  
وكان الخير إلى نفي كونه  
عرضاً لا يما لطلان النور  
في الشرع عليه تعالى عرصة  
(عصام)  
ذلك وهو سبحانه تعالى  
الواجب لأن فيكون من جهة  
العالم فلم يصح هذا القول  
ذلك عند المتكلمين مطلقاً  
وبأنفاق العقلاء يتنوع بقاءه  
بعض أنواعه كالعرض  
السائلة بغير عليه العدم  
مطلقاً  
نصفه لعلنا إلى المتكلمين

والواجب الذي هو صانع العالم لا بد ان يكون قد لا يكون صانع العالم عرجا  
وهو المطلوب لان قيام العرض بالشئ معناه اي معنى قيام العرض بالشئ  
(ان تحيزه) اي العرض تابع لحيته اي الشئ والعرض لا تحيز له بل  
حق في تحيز غيره بتبعيته وهذا اي دليل امتناع بقاء العرض بمضي على  
ان بقاء الشئ معني زائد على وجوده اي الشئ فاورد الشرح  
لهذا المطلوب دليلين اولهما امتناع بقاءه وهو قوله لان لا يقوم بقاءه  
مزيف وهو قوله ولانه يتبع بقاءه وقوله لان قيام العرض على الزمان قوله  
وهذا مبني اشارة الى تزييف الدليل الثاني وان القيام معناه التبعية  
في التحيز معطوف على ان بقاء الشئ فان نفس التحيز عرض فلو كان معنى  
قيامه بموضوعه التبعية في التحيز لكان التحيز تحيز وينقل الكلام الى جوارحه  
وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد ممكن لظهور  
الفلاسة وليس بشئ لان غير العرض ليس له كون زائد على ذلك العرض  
بخلاف تحيز الجوهر والفرق ناش من ان التحيز للجوهر لانه لا يمتنع وجود  
والعرض لانه الامة حتى لا يتصور العرض بدون تحيز الجوهر ومع هذا  
امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر ولو تحقق ان البقاء  
استقرار الوجود وعدم زواله اي الوجود لا معنى زائد على الوجود  
(وحقيقته) اي البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني  
الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بقاء  
فالوجود بالنسبة الى الزمان الثاني عين البقاء لان البقاء زائد على الوجود  
(ومعني قولنا وجد فلم يبق) اشارة الى جواب سؤال مقدور وهو ان البقاء  
لولا يمكن زائد على الذات لما هو قولهم وجد فلم يبق كلا يعنون يقال  
وجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء زائد على الذات والا لم  
اقتبأت مع نفيه عن الذات لعجاب بقوله ومعني قولنا وجد فلم يبق رآه  
حدث فلم يستغن وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني يعني ان بقاء  
الوجود في الزمان الثاني فعني وجد فلم يبق وجد في الزمان الاول دون  
الزمان الثاني فلم يلزم من هذا عروضة بجهة نفي الوجود ايضا فلم يكن  
الجواب ان المنفى نسبة الوجود لا نفسه (وان القيام)

له اي موجود في الخارج  
له اي المتصف بالبقاء  
له اشارة الى منع للزمان  
التي دل عليه قوله ولا يكون  
له اي قوله العرض بغيره  
له اي كون العرض تابعا  
له من على ان عمل آخر  
على ما سبق  
له قوله والمخفى بيان المكان  
مبني على من المقدس  
(عصام)  
له ليس معني موجودا  
في الخارج بل هو سائر الوجود  
له اي وجود ذلك الشيء  
له الى الزمان الثاني  
لا نفسه من حيث هو  
هو فلا يلزم التناقص وضع  
ذلك لا يلزم زيادته  
في الخارج فتأمل  
(قو كمال)  
له والمخفى ايضا ان آه  
له اي قيام المعنى  
بالشئ المقوم له سواء كان  
ذلك للمعنى عرضا ولا  
ليس معناه التبعية  
في التحيز وانما معناه  
ما هو اعلم من ذلك وهو  
المتخصص بالغايات آه  
راين عرض

معطوف على قوله ان البقاء استقراء الوجود وهو اختصاص الناحية  
 بالمتعوت اي اختصاص الناحية هو المتعلق بين الشيقين يعني يقتضي  
 احد من اثنائهما او غير متعوت كما هو عند بهذا المعنى يجوز ان يقول المعنى  
 بالمعنى (كما في صفات البارئ تعالى) يعني ان صفات الله تعالى قائمة به  
 بخاصة ثابتة له لا معنى ان تحذف ما تابعة لغيره او متعوتين تعالى روات  
 انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائهما اي مع مشاهدة بقاء الاجسام  
 (وتجدد الامثال) البقاء متعلق ببقاء (ليس بابعد من ذلك في الاعراض  
 اي من انتفاء عرض في كل آن مع مشاهدة بقاء بقدر الامثال بقوله  
 وان انتفاء الاجسام متعلق بقوله والحق ان البقاء استقراء الوجود وتحقق  
 البقاء فان يقيم هذا المعنى لوقول ان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة  
 بقاء الجسم تجدد الامثال لم يكن بعيدا فلذا قالوا هذا القول في الاجسام  
 في الاعراض بالطريق الاول فعمل هذا الا يكون ثمة بقاء حتى يكون  
 امر اذا اثنى عليه ولا يستقيم قسك للتكليم على هذا المطلوب بهذه  
 الدلالة متعنا كان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام  
 بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام بقاء فكيف  
 في الاعراض حتى يقال انه معني ذاتا عليه نعم تسكهم جواب سؤال  
 مقدد تقديرا لم قلتم قيمه العرض بالعرض محال وعند الفلاس لا يكون  
 محالا في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطبيعتها اي الحركة  
 (ليس بتم) خيب تسكهم راذا ليس منها شئ هو حركة واخر هو سرعة  
 او بطول منها حركة مضمومة تسى بالنسبة الى بعض الحركات  
 سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وهذا تبين ان ليس السرعة والبطء  
 نوعين مختلفين من الحركة بل من الامور النسبية هذا اشارة  
 الى رد قول من قال انها اي السرعة والبطء نوعان مختلفان من مطلق  
 الحركة راذا النوع الحقيقية لا تختلف بالاضافات لانه لا يقال لاشان  
 بالنسبة الى الفرس حمار بل اختلاف الانواع الحقيقية بالذات كالاشان  
 والفرس والبقر وغيرهما ولا جسم لانه مركب ومقيد وذلك اي  
 كون مركبا ومقيدا (امارة الحدوث) جود اليهود والحنا بلة اللان

له هذا نقض لجمال  
 للذليل الذي اوردوه  
 على متعنا بقاء الاعراض  
 وتقديره ان ذلك لا يجمع  
 مقدراته فاسد لانه  
 يستلزم الحال المعنى في الالة  
 الضرورية لان الاعراض  
 جعلوا الحكم بقاء الاجسام  
 ضروريا بعد بقاءها ليس  
 بالبعد عند العقل من عدم  
 بقاء الاعراض بل ما سيأت  
 في تقرير العقل فاذا كان  
 الحكم بقاء الاجسام ضروريا  
 مع جواز عدم بقاءها كان  
 الحكم بقاء الاعراض  
 ضروريا ايضا مع جواز  
 عدم بقاءها لافرق بينهما  
 في كون بقاء كل منهما  
 ضروريا لاقول يمكن بيان  
 الفرق بان عدم بقاء الاجسام  
 ابعد عند العقل بل محال  
 لان مستلزم سقوط التكليف  
 والقصاص لجهل مجلات  
 عدم بقاء الاعراض اذ لا بد  
 في تقديره ما قلنا اجعل  
 الاعراض الحكم بقاء  
 الاجسام ضروريا بحكم به  
 بداهة العقل دون الحكم  
 ببقاء الاعراض بل جعلوه  
 من احكام الحس والحس  
 نوعين من الامتثال كمال التعبد  
 كما في المتن ١١  
 وحاشية سيالكوي وكنتروى

الجسم عليه تعالى بعض المتركب والتبعض وهو مخطون لفظا ومعنى  
 أما لفظا فسقيل وأما معنى فلان كل بعض إما موصوف بصفات الله  
 تعالى أولا والاو لا يوجب تعدد الآلهة والثاني يوجب تصاف الجوز  
 بأضاده مثل الهز والجهل وذلك أمانة الحدوث وحدوث الجزء يوجب  
 حدوث الكل وأما الكرامية ومشارين الحكم فيطلقون الجسم معنى  
 القاطم بالذات لا للمتركب والتبعض وهو مخطون لفظا لأن له ثلثا  
 توقفية ولذا الانسيب طبييا وفقها مع ان في الجسم مبادرة الذهن الى  
 التركيب لان معناه لغة (ولا جوهر) أما عندنا فلا نراه اي الجوهر ليس  
 للجزء الذي لا يقبض وهو مقبض وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن  
 ذلك اى من المقبض وجزء من الجسم (وأما عندنا فلا نراه) فلا نراه ان جعلوه اى  
 الجوهر اسم للوجود لا في الموضوع مجردا كان كالقول والنفس  
 (او مقبضا) كالأجسام (لكنهم جعلوه) اي الجوهر من أقسام الممكن  
 وأرادوا به اي الجوهر (للاهمية المكنة التي اذا وجدت كانت في موضع  
 اى في محل رواقا اذا اريد بها) اي بالجسم والجوهر القاطم بذاته  
 والوجود لا في موضوع قائما بمتنح اطلاقهما اي الجسم والجوهر على  
 الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك اي باطلاق نوع تبادر الفهم  
 الى التركيب عند اطلاق الجسم عليه تعالى (والمقبض) عند اطلاق الجوهر  
 وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن اصل  
 عند المتكلمين والاصل ما ينشأ منه التركيب بالاشتراك ولهذا ليس الجزء الذي  
 لا يقبض جوهر الا انه اصل للتركيب من حيث التركيبات فماتنشأ عنه  
 بالانضمام والله تعالى ليس بأصل للتركيبات فلم يكن جوهر لان الجوهر  
 عند البعض الآخر من المتكلمين هو التكوين الذي لا ينقسم والمقبض هو  
 التمكن في مكان فهو اما مقبض او ساكن فالجوه لا يتلوه عن الحركة  
 والسكون فيكون الجوهر حاد للآخر من لا يتلوه عن السكون ولا يتلوه  
 عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قد يعزلا حادث فلا يكون صانع  
 العالم جوهر ما هو للحد (وذهب الجمة والنسكي) كشدة الى حجة سوال  
 مقدروها ان يقال ان الجمة ذهب الى اطلاق الجسم عليه تعالى

له من متكلى الشيعة  
 له قال ابن الحكم له  
 طويل من حقيق متساو  
 طوله وعرضه وعمقه  
 كالبيكة البيضاء يتلوه  
 في كل جانب وله لون  
 وطعم ورائحة ومجسمة  
 وليست هذه الصفات  
 في ذاته ويقوم له حقيقة  
 ويغرد وهو سبعة شبار  
 بانكره نفس على العرض  
 بلا تفاوت وانما يلد الاشياء  
 بعد كونها  
 (شرح موافق)  
 له اي كونه متعلق ليس  
 بجوهر  
 له اي التسمي للجوهر  
 له غير التسمين المذكورين  
 له بان لا يرد بالجسم  
 له الجسم الجوهر على  
 الصانع تعالى

وان التصاریح دعو الی اطلاق الجور علیہ فای معنی من اللعان الذکورۃ  
 الجور والجور مذموم الیہ فاجاب عنہ بقوله وذہاب الجسمة والتصلی  
 ای ذہاب الجسمة الی اطلاق الجسمة علیہ روز ذہاب التصاریح الی اطلاق  
 والجور علیہ بالمعنی الذی یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنہ، وذلك المعنی هو  
 ان یكون المراد بالجسمة المركب والمفرد لا العنصر فانه لو یكون المراد  
 بالجور الذی لا یجوز او المانع العکة التي لا وجود فی الخارج كانت  
 لا فی موضع لا الوجود الذی کان لا فی موضع فیكون فی کلہ اشاح  
 وهو قوله وذہاب الجسمة والتصاریح الی اطلاق الجسمة والجور علیہ تعالی  
 بالمعنی الذی یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنہ لفت وشر مرعب (فان قيل فكيف  
 یصح اطلاق الوجود والواجب والقدیم ونحو ذلك ما لم یرد به الشرع)  
 لا خلاف فی اطلاق ما ورد به اذن وعدمہ فیہا ویرد منه وان اطلاقہ  
 فیہا لم یرد به اذن ولا منع وکان موضوعاً معیناً ولم یکن موصفاً بما یستقبل  
 فی حقہ بعد ان یخیز وعند المعتزلة ینوز والیہ مال القاضی ابوبکر وهو  
 قول امام الحرمین وقال الامام الغزالی فی الصفۃ دون الاسم یقلنا لا یجاء  
 وهو من الأدلة الشرعیة وقد یقال اشارة الی جواب آخر لسؤال القدماء  
 بقوله فان قيل ان الله والواجب والقدیم الفاظ متردفة وهذا المنهج  
 ان المترادف المتحد فی المفهوم ولا تضاد بین مفرقاً تماماً لان اسم الله اسم لذات  
 الواجب والواجب والقدیم وصفان متخالفان له تعالی فلا تردف بین  
 الثلاثة لانهما الا ان یراد بها التساوی فی الصدق تساملاً والوجود لا یراد  
 للواجب ولذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما یراد فہ  
 والضمیر المستتر فی یراد فہ راجع الی ما والہاء یعود الی فی قوله باطلاق  
 اسم بلغة لان اصل کل لغة یمونہ بلغتهم فمجرد او تکرر وشاع ذلك  
 بلا تکریر فکان ایما علی ان الاذن الشرع فی اطلاق المترادف وانما  
 لم یجز اطلاق العارف والعاقل مع تردفہما للعالم لان المعروفة یومہم سبق  
 الجہل والعقل یشعر بمعنی الحبس ویطلق الشقی والطیب وان یشعر بالعالج  
 ولا یطلق الماکرو المستنزى واللغو والمحدث والزارع مع ورودہما  
 فی الكتاب والسنة لان مجرد ورودہما فی الشرع فاقضاء المقام وانما یقال

طے اظہارہ لا کلاماً بل  
 اطلاق اسماء الامور الوضوۃ  
 فی اللغات انما الزمان  
 فی الاسماء الماخوذة من  
 الصفات والاضافۃ  
 للعقل والکرامۃ الی انہ  
 لافعل العقل علی صفاتہ  
 تعالی بصفتہ وجوبہ وسیبۃ  
 جلالہ یطلق علیہ تعالی  
 اسم بدیل علی اتصافہ  
 تعالی بمسما ویرد بہ انک  
 لذن الشرع اولاً وکذا  
 لعلال الافعال وقال  
 القاضی ابوبکر مناکل  
 لفظ دل علی معنی ثبوت فیہ  
 جاز اطلاق علیہ بلا توقف  
 لذاتہ بین موصفاً بالایساق  
 بذاتہ تعالی وقد یقال لا ید  
 مع نفی ذلک الایہام  
 من الاشعار بانظم حتی  
 یصح الاطلاق بلا توقف  
 وذهب الشیخ ومتابعوہ  
 الی انہ لا ید من التوقیف  
 وهو الختار وذلك للاختصاص  
 احترازاً عما یومر باطلا  
 لعظم الخطأ فی ذلک فلا  
 یجوز الاکتفاء فی عدم  
 ایہم البطل بل یبلغ  
 ادراكنا بل لا بد الی  
 الاستناد الی اذن الشرع  
 کذا فی شرح الواقفا  
 (حاشیۃ عبدالحکیم)



قولان الاول للصورة عبارة  
قال لغتنا نفساً من اليك  
في لغتنا ليك في حديث  
مكرمة دولة العرش كالمهر  
صويرم يجمع صوره و هو  
مائل الصنق فاصوره هي  
الشكل المائل الى اليمين  
للطرفة المائلة والثاني  
ان الصور مائله ذ من  
صاير صير ومادة الشيء  
هي الجزء الذي باعتبارك  
يكون الشيء مكن المصوول  
وصورته اي الجزء الذي  
باعتباره يكون الشيء كائناً  
وامكانه فلا جرم كانت  
الصورتين في ميرة  
ولا بد ان الاجسام  
تكون في ذاتها  
وتكون في مخصص  
رصة خاصة وشكل  
والان ذات المتأثرة اذا  
اختلفت في الصفات كانت  
تلك الصفات حافظة  
لوجود العدد والماثر  
لا بد من مرجع مخصوص  
فانقرت الاجسام بمرأى  
في ذاتها كصورها المخصوصة  
للمخصص فخصص قادر  
وهو الله تعالى فثبت انه  
تعالى هو المصور شرانه  
جهل خصص صورة الانسان  
ازيد العنايت كالحال وصورك  
فانصن صوركم  
شرح اسماء حسني  
للرازي

الكلام ليس بانفس بل يجب ان لا يغلو عن نفع تفهيم ورعاية ادب ومن  
تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر اي في كونه اذنا  
لاطلاق لانه معناه نظر اذ لا دليل عليه وقياسه على المراد كاقوال المعتزلة  
منوع لان القياس انما يقتضي في العمليتين دون الاسماء والصفات وجوابه  
ان التسمية على اللسان فيصير فيه القياس وقيل وجه النظر ان من لوازم  
اسم الخلق كونه مخلق القردة والمخاير مع انه لا يطلق عليه تعالى بل انما  
من النسبة الى القبح بل يقال مخلق كل شيء وفيه بحث لان ايهام الجمع  
يمنع اطلاق المراد ايضاً ومثله مستثنى كما عرفت (ولا مضبوط راي)  
ذي صورة وشكل مثل صورة انسان وفرس لان ذلك اي مثل صورة  
انسان وفرس من خواص الاجسام تحصل لها اي تحصل الصورة  
للاجسام (بواسطة الكليات والكيفيات واحاطة الحد ودولته اليك)  
وقال طائفة له تعالى صورة كصورة آدم عليه الصلوة والسلام فحسبوا  
يقوله عليه الصلوة والسلام (لا تقولوا فلان فجمع فان الله خلق آدم على  
صورة) والجواب عنه ان لا نسلم ان الفصير راجع الى الله تعالى فثبت  
مطلوبكم لانه روي انه عليه الصلوة والسلام راي رجلاً يصير بغير  
على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال (ان الله تعالى خلق آدم  
على صورة) اي على صورة المضروب فحينئذ يكون الهاء راجعة الى  
المضروب لا الى الله تعالى ويمقتل ان يكون الهاء راجعة الى آدم وفائدة  
الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته معلق شو مد عليه في الدنيا  
لتغيير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة الخبيث  
سلما انه راجع الى الله تعالى كما جاء في خبر آخر ان الله خلق آدم على صورة  
الرحمن) لكن الصورة كما تطلق على الهيئة المصورة المتعرفة كذا تطلق  
على مفهوم الشيء وعلى ما به يخص الشيء في ذاته ويمتا من غيره ولذا  
قالت الحكماء العلم حصول صورة الشيء في ذاته وارادوا  
بها مفهوماً ومعناه وقديماً من هذا ما يقال  
ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فحينئذ يكون معنى خلق  
على صورته خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم

والغضب وامثال ذلك فيمن لا يكون جهة قطعية على انبات الصورة  
 المسومة وقال عليه الصلوة والسلام (من قل ان صورة كصورة آدم  
 فهو كافي لكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الله جبار له  
 وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه الصلوة والسلام بذلك  
 الصورة اي على الصورة التي اختارها ربه ولا عهد وعاقبى حد ونهاية  
 النهاية هي ما به صير الشيء ذاك الكمية الى حيث لا يوجد وولد شيء منه  
 بخلاف البعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهات خمس  
 متناه من جهة واحدة وهي جهة السفلى الذي يلاقى بها العرش  
 (ولا معد وادى ذي عدد وكثرة بعض ليس) الباسرى تعالى (معدلا  
 للكميات المتصلة كالقادر) وفي الطول والعرض والعمق (ولا للنفسلة  
 كالأعداد وهو ظاهر) لان كلا منهما اما امة الحدود والامكان وهو  
 منزوع عن ذلك والكم المتصل هو ما امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على  
 حد مشترك وهي نهايتها متلاقية كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه  
 نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما وهو النقطة والكم المنفصل لا يمكن  
 فرض اجزاء تتلاقى على حد وهو العدد وليس بين اجزاء العدد حد  
 مشترك يكون نهايتها متلاقية (ولا متبعض ولا متجزى اي ذى ابعاض  
 واجزاء) بخلاف اليهود لعنهم الله تعالى والفرق بين المتبعض والمجزى  
 لان ذى الاجزاء باعتبار اغلاله الى اشياء وكان تركيبه منها يسمى متجزىا  
 وباعتبار اغلاله اليها مطلقا تسمى متبعضا ولا مركب عنها اي من الاجزاء  
 (لما في كل ذلك من الاحتياج للنفاق للوجوب) لان البعض في بعضيته  
 والجزء في جزئيته محتاج الى الكل والكل ايضا في كتيته محتاج الى الاجزاء  
 (فكلاهما اجزاء يسمى باعتبار تأليف منهما) اي من اجزاء (متركيبا وباعتبار  
 اغلاله اليها) اي الى اجزاء (متبعضا ومتجزىا ولا متناه لان ذلك  
 من صفات اللقادر والاعداد ولا يوصف بالماضية اي بالماضية للاشياء  
 لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو (وكل ذى جنس شبيه بجنس هو) وكان القول  
 بالماضية قولاً بالتشبيه (والماضية توجب التمايز عن الجانبات بفصول مقومة  
 فيلزم التركيب) لان كل ما هية له جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم

له للثلاثة قد اختلفت  
 وان اختلفت لم تكن  
 فكلية مسوية الى ما هو  
 وتلقن من الحقيقة باعتبار  
 صلوحها للجواب للسؤال  
 بهما كالتلقن عليها باعتبار  
 ان تحقق الشيء هو للثانية  
 منسوبة الى ما لم يكن لصلوحها  
 للجواب عن السؤال بها  
 ولان ما كان على بيان التفسير  
 المذكور كان معنى قولنا  
 ما هو من اي جنس هو معنى  
 في الظاهر بالماضية الهامسة  
 بعلاقة ان معنى قولنا ما هو  
 من اي جنس هو قوله  
 والماضية مربوط بكلام  
 للصف من قبيل عطف  
 العلة على المعلول وان قوله  
 لان معنى قولنا ما هو لبيان  
 وجه التفسير المذكور وقع  
 بين العلة والمعلول ثم قوله  
 لا يوصف بالماضية معناه انه  
 لا يليق ببيان صفات المادية  
 التي لا تسمى السؤل الى  
 عن المادية للمتركيه هو  
 تعالى منزوع عنها  
 وحاشية كغفري لخصا

تركيب علمية في العقل وفيه بحث لان التركيب العقلي لا يستلزم التركيب  
في الماهية الخارجية رولا بالكيفية اي من اللون والطعم والرائحة والحساسة  
والبرودة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج  
والتركيب ولا يمكن في مكان (وعند المشبهة والكلامية يمكن  
على العرش وقال بعضهم انه على العرش لا يحصى التمكن ولكن يشتهون جهة  
الفوق وقالت الفارسية انه في كل مكان بذاته وقالت المعتزلة ان كل مكان  
بالعلم وكل ذلك باطل بواستدلال على ان كل مكان بكونه كذا لا يتغير  
اي الخلق عن التمكن ثابت في الازل لان التمكن كالعرش وسائر الموجودات  
التي هي غير الله غير قديم فلو تمكن الباري تعالى بعد حدوث تلك  
لزم تغير الباري تعالى عن التمكن الى التمكن فيه والتغير من مرتبة حدوث  
وعلا مات الامكان والباري تعالى منزلة عن ذلك واستدل بقائده  
بالتمكن بالنص وهو قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) تعالى واستدل  
هو الاستقرار في اللغة وهو يستلزم التمكن فوصف الله تعالى ذاته القديمة  
بالتمكن فيكون ممكنا وهو للذي ولكن يمكن ان يطلب عن استدلالهم  
بان يقال هذه الآية لا تثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به  
التماثل كما في قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) اي تحرك كل عقله  
وقد يطلق ويراد به الاستقرار في المكان كما في قوله تعالى (واستوى على  
الجودي) اي استقرت سفينة نوح عليه الصلوة والسلام وقد يطلق  
ويراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اي استولى وغلب  
فيكون الآية من التفضل ولهذا الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع التجهيز  
في هذه الآية من بين هذه التفسيرات الاستيلاء والغلبة لا يستلزم لان  
تعالى مدح ذاته بقوله (الرحمن على العرش استوى) وذكر الاستواء  
المدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء وغلبة فلو حمل على الاستيلاء لم يمتنع  
المدح ولا يشادك فيه وضع وشريف لان التمكن عبارة عن نفوذ  
في بعد آخر متوهم منه عند المتكلمين (او محقق) عند المتكلمين هو  
المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجمم لو نفسه اي لا يستلزم التمكن  
وجود الغلاء) وهم المتكلمون (والله تعالى منزلة عن الامتداد والمقدار

له تعالى شرح للمفسر  
قال الشيخ ابو منصور  
للتبريدى في التفسير  
قال وهو قوله تعالى  
ياله عليه الرحمن الرحيم  
وان اردت ما صفتهم  
بغير وان اردت ما فعله  
في الخلق فلو قلت وادخل  
كل شيء موضعه وان اردت  
عالمية فهو متعلق بالخير  
والثاني بالحق قد لا يكون  
الى الله يشعل بالقرص  
وعن الفضل وعن الاسد  
وعن الماهية النقية ولا  
يشعل عن الماهية المشتركة  
جنسية لونية حيث قال  
فوق متعلق بالجنس الخالق  
ولا يلزم من ان يشعل  
عن خصوصية ذاته على الخلق  
اي قدره

(حاشية كنفروى)

لكن ان يسمع من التمكن  
لا يكون الا في مكان له  
توهم ان يكون يمكن  
الاقتناء فيه باطل فلفظ  
او تعريفا بعبارة الشق  
ردا على الحجة السابقين  
عنه كل مكان سوى مكان  
العلو على كل تقدير لا بد  
ان يحمل على التفسير المتقدم  
(حاشية كنفروى)

استلزامه الجزى، فان قيل اليوم الفرد مقبوض ولا بعد فيه والا لكان مقبوضا، هذا السؤال مبني على تقدير كون الحيزين والتمكن متساويين، والجواب يمنع التساوى بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتمكن من التمكن واليوم الفرد مقبوض وليس يتمكن رقلنا التمكن انحصار من الحيزين لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتد، كالجسم او غير ممتد، كالجزء الذي لا يقبض والتمكن هو الفراغ للتوهم الذي يشغله جسم محظوف فلو كان دليل على عدمه التمكن في المكان واما الدليل على عدمه التمكن فهو، اى الدليل (انه لو تحذف) البارئ تعالى رفعا في الاصل فيلزم قدم الحيز، لان القبض نسبة بين الحيز والحيز وازلية نسبة استلزام اذلية التسميين فيلزم ان يكون الحيز اذليا وهو محال هذا انما يلزم ان لو كان الحيز من وجودا خارجيا وقد فسر بالفراغ المتوهم اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محظوف شئ فيلزم قدم محيط (اولا) اى ان لم يقبض في الاصل (فيكون محلا للحوادث) فيه بحث لانه ان اراد انه محل الحيز فالامر بالعكس وان اراد انه للحيز فهما مرسني لاحادث فاعلمه اراد الاول واراد بالتحلية للقارنة (وايضا) دليل ثان على عدم القبض (اما ان يساوى) البارئ تعالى (الحيز او ينقص عنه) اى عن الحيز (فيكون متناهيًا) لان الحيز متناه بناء على انه تنهى الاول وكلها بالمتساوى للتنهى والتناقص عن التناهى لا بد وان يكون متناهيًا ايضا والا لزم ان لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف القدر ونقيض للقرص (او يزيد عليه) اى على الحيز (فيكون) البارئ تعالى رقيقا شأ واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الا علوا واسفلا واخيرا محال كساد وقدام وخلف لان الجهات حادثة بعد وث الانسان ولولم يخلق الانسان بهذه المنطقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة ورفع الايدي الى السماء وقت الدعاء تعبد كوضع الجبهة على الارض في السجود والاستقبال على الكعبة في الصلوة (لانها) اى الجهات المذكورة (اما جلود واطراف) عطف تفسير (لا امكنة او نفس) الامكنة باعتبار سر عرض الاضافة الى شئ، بعض الجهات الست تكون نفس الامكنة

له الفراغ التوهم المشغول بالتمكن الذي لو لم يشغله لكان خلا وكذا فعل الماء للكون ۱۲ (كنفروى)

شئ ولا يلزم كون شئ محظوف ان يكون متناهي بل قد يكون متناهيًا اذا كان ذليلا كما في الجسم وقد يكون ذليلا فشكل الحيز غير متناهي فيمكن ان يكون في الجوز والى بعد له وقد ظهر هذا لانه المكان انحصار من الحيز عند المتناهيين والاعتناء باللاسلطة فيما مضى ولما لانه لا مقبوض عند محال وهو وجود ۱۳ (عرس)

شئ اى على انه يمتنع في حق تعالى الاتصاف بالتمكن ولكن لا يدل على الدليل بخصوص على عدم القبض اذ نفى الاخصر لا يستلزم نفى الاعمر ۱۴ (عرس)

شئ ومنتفع اخصر نقابة والا لزم بضرورة قيام البرهان على انتفاء قدم غير متناهي وللزم من مثله وهو القبض ۱۵ (عرس)

له الظاهر ان معناه انه لا يعلم عليه بان زمان على ما هو للتعرف من جهة الحوادث قبل معناه ولا يتغير زمانه بل زمان بناء على ان الحوادث على الشيء يستعمل بمعنى قبله ومنه قول الفلاس المصدر لهم الحديث الجاهل على الفعل فان معنى الجريان هنا انك تقول ضربت ضرباً وضربة فتعين بما قصدت من الخط انتهى ۱۲

له معنى كون الوجود زمانياً لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانياً لا يمكن حصوله الا في مكان وكما لا يخفى على ذاته تعالى لا يخفى على صفاته القدسية ولذا قلنا كان الله موجوداً في الازل وسيكون موجوداً في الابد وهو موجود الآن لم يزل وجوده واقع في تلك الأزمنة وهي منطبق على ثلاثان ذلك على مقتضى التغير في ذاته تعالى بل لانه مقارن مع ما من غير ان يتعلق بها كمتعلق الزمانيات ۱۲ ما شاع كغروى ملخصاً

باعتبار الامثلة الى شيء كان صف البيت مكان الشيء على تقدير ان يكون ذلك الشيء فوقه وموجبه علوه ولا يخفى عليه اي على الباسرى (زمان) يعنى انه لا يتغير بتغير الزمان وان استغرق الدهر كله لم يمتد منه شيء لان الله تعالى لا يكون في الزمان اذ لو كان في الزمان يلزم ان يكون حكا للحوادث المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزمه تغيرات متعاقبة فلان كونه في هذا الزمان يفرض كونه في زمان بعده وقبله فيكون محالاً لما هو محال والكل محال على الله تعالى فاذا لم يكن في الزمان فلا يكون له معنى لا مستقبل ولا حال (لان الزمان عندنا) اي عند اهل الحق رباعية عن محمد بن عبد الله محمد بن اخرج مثل يوم وليلة يقدرهما الشهر ومثل الشهر يقدره السنة مثل السنة يقدره العمر والدم وغير ذلك (وعند الفلاسفة) كما هو مذكور من جهة من قدماء الفلاسفة (عن مقدم الحركة) اي حركة الافلاك (والله متقاه عن ذلك) عن المحدث والمقدار لان كل ذلك من امارات الامكان فالحق تعالى منزلة عن ذلك (واعلم ان ما ذكره المصنف (من التنزيهات) اي الصفات السلبية (بعضها يغني عن البعض) يعنى في كلام المصنف تشبوا وتكرار اذ ان عدم كونه جسماً يستلزم عدم كونه تعالى جسماً لان الجوه جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من غير عكس وعدم كونه مصوراً بصورة من الصور يستلزم عدم كونه تعالى محسوساً ولا معدوداً ولا متناهيلاً لان كلها من خواص المقدور وانما تكون مصوراً بصورة من الصور لا تنفك المقدور انما هو كونه محسوساً ومعدوداً ومتناهيلاً وعدم كونه متبعضاً يستلزم عدم كونه تعالى مجزئاً وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن ومن التمكن انما يكون في زمان واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتج الى ما ذكره الشارح من قوله واعلم الى آخره (الا انه) اي للمصنف (حلول) اي طلب (التفصيل) والتي ضم في ذلك) اي في التنزيه (قوله) اي اداء (الحق الواجب في باب التنزيه ورد اعلى الشبهة) بقوله ولا مصوراً والمثلية قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى يشبه شيئاً من الموجودات (والجسمة) بقوله ولا لهم الجسمة قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى لهم مستقر على العرش (وسموا

لأن من لم يتركب  
ولا يتركب في ذاته  
سواء كان مجرداً أو  
أو في ذاته أو في غيره  
بأنه لا يتركب في ذاته  
بأنه لا يتركب في غيره  
بأنه لا يتركب في ذاته  
(عمراس)  
لأنه لا يتركب في ذاته  
وإن لم يكن في غيره  
وهو لا يتركب في ذاته  
بأنه لا يتركب في غيره  
بأنه لا يتركب في ذاته  
بأنه لا يتركب في غيره  
(عمراس)  
لأنه لا يتركب في ذاته  
وإن لم يكن في غيره  
وهو لا يتركب في ذاته  
بأنه لا يتركب في غيره  
بأنه لا يتركب في ذاته  
بأنه لا يتركب في غيره  
(عمراس)  
لأنه لا يتركب في ذاته  
وإن لم يكن في غيره  
وهو لا يتركب في ذاته  
بأنه لا يتركب في غيره  
بأنه لا يتركب في ذاته  
بأنه لا يتركب في غيره  
(عمراس)

فروق الضلال والظلمان بأبلغ وجه وأكبره فلم يبال بتركب ولا لفظاً للترادف،  
ولا لبعض مع الغنى (والصريح بما علمه بطريق الالزام) كقوله  
ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا يقين في مكان ولا غيري عليه  
زمن (وإن منقضى التنازيه عما ذكره) بقوله ليس من شيء إلى آخره (على  
أنها تنافي وجوب الوجود في شيء من شأبه المعدود والامكان) لا احتياج  
كل منها إلى شيء (على ما اشهدنا الله) غير أن من لم يتركب من شيء لا يقوم  
بذاته بل ينتهي إلى محل يقوم به فيكون ممكناً ومن قوله ولا جسم لأن مركب  
وغيره في غير ذلك من تعليل انتزيعات السأمة واحد بعد واحد (لا على  
مذهب اليه للشافعي) هذا تنبيه على صاحب الهدى وغيره (من أن معنى  
العرض حسب اللغة ما يتبع بقائه) هذا دليل على عدم كونه تعالى  
عرضاً ولا قائل أن يقول لا نسلم أن معنى العرض ما يتبع بقائه بل هو ما يقوم  
بغيره سواء امتنع بقاؤه أو لا يتبع (معنى الجوهري ما يتركب عنه غيره)  
لشأنه إلى دليل عدم كونه تعالى جوهراً حتى يقال له لا يجوز وجود جوهري  
غير مركب أو لا نسلم أن الجوهري ما يتركب عنه غيره بل هو ما يقوم بذاته  
سواء تركب عنه غيره أو لم يتركب (ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره)  
غيره هو راجع إلى ما هذا دليل على عدم كونه تعالى جسماً ولا قائل أن يقول  
لا نسلم أن معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل أو أن ذلك معنى كل ما يتركب  
ولا لغوي فإن معناه في اللغة ما يقوم بذاته أي بنفسه لا بغيره (دليل قولهم  
هذا الجسم من ذلك) قد عرفت ضعف هذا الدليل (وإن الواجب)  
عطف على معنى العرض إلى آخره (لو تركب فلهذا إذا كان يتصف  
بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب ولا يلزمه النقص والحدوث)  
في ذاته قوله وإن الواجب لم يدل على عدم كونه تعالى متبعضاً متجزئاً  
وفيه شيء لأنه لا يتصف شيء منها بل بالتصف الكل لا الأجزاء فلا يلزم  
تعدد الواجب قلنا إن أردت بصفات الكمال وجود الأجزاء على ما ينبغي  
فلا نسلم أنه يلزم منه تعدد الواجب ولو أردت بصفات الكمال العلم والقدرة  
وغيرها من الصفات الثابتة فلا نسلم أن الواحد من هذه الصفات في الأجزاء  
يلزم النقص لأن نقص الجزء يستلزم نقص الكل لا يجوز أن يحصل

من اجتماع الأجزاء الناقصة كمال لكل كما أنه يحصل من اجتماع الشعرات  
قوة للبل المركب منها ليست لكل واحد منها روي أيضاً، هذا دليل على أنه  
ليس بمصور ولا بشكل، أما أن يكون على جميع الصور والأشكال والكيفيات  
من اللون والظلم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك، فليزوم اجتماع  
الأضداد أو على بعضها وهي مستوية الأقدام في أداة للدح، بثوتها  
و النقص، بعضاً بثوتها، وفي عدم دلالة الحدوث عليه، بعض مستوية  
الأقدام في عدم دلالة الحدوث على كون الواجب متصفاً ببعض الصور  
دون بعض وبعض الأشكال دون بعض وبعض الكيفيات دون بعض  
فإذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم التجميع  
بلا مرجح، فيقتصر على محض ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حلقاً  
يرد للمنع منها بأن يقل له لا يجوز أن يكون المحض نفس ذات ولا يدخل  
تحت قدرة الغير بخلاف مثل العلم والقدرة، هذا إشارة إلى جواب  
ما يقال وهو أنكم قلتم أو على بعضها يلزم التجميع بلا مرجح ولها مستوية  
الأقدام في أداة للدح والنقص وهذا القول منقوض بالصفات وهي  
الواحد والحي إلى آخره قلنا في هذه الصفات مرجح وفاتها، أي العلم  
والقدرة (ومن صفاتها كمثل الحدوث على بثوتها) كما مر من أن لها  
العلم على هذا القطع البديع لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرها  
رواها (أي العلم والقدرة صفات نقصان ولا دلالة) فليكنات  
على بثوتها، أي على ثبوتها، أي لا نهى، تحليل لقوله لا على ما نسب إليه  
المشاخ (نقصات ضعيفة) وقد بينا ضعفها في أثناء التقرير فيما سبق  
ولا نعيد ما (تو من) أي نقصان (عقائد الطالبين) وتوسع مجال الطالبين  
زعمناهم (أي من الطالبين) أن تلك الطالب العالية، أي الصفات  
السلبية (مبنية على أمثال هذه الشبه الوامية وأحق الخالف) منهم  
الكرامية ذهبوا إلى كونه في الجهة ككون الأجسام في الجهات يشار إليه  
بأنه مثلها النصوص الظاهرة في الجهة والسمية والصوره والجوارح،  
في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى، والصوره كقوله  
عليه الصلوة والسلام (خلق الله له من صورته، ولا يحد في جهة للمرجح)

له أي بعض الصور  
والأشكال والكيفيات  
وهي أي هذه الموصلة  
التي وقع التبدل فيها  
بين الأضداد بجميعها  
أو بعضها

(عرس)

له التي يستدل بها  
في إثبات الصانع وصفاته  
له المتصف بذلك البعض  
لأنه لا يشك في الاستدلال  
على أنه تعالى لا يحد  
أن يتصف ببعض تلك  
الصور والصور الترجيح  
من غير مرجح أو لا تقتصر  
على المرجح المستلزم للحدوث  
استشعروا الاعتراض  
أنهم قد انتهوا إلى تعالى  
من الصفات المخصوصة  
وهي بعض من مطلق  
الصفات في الجواهر منها  
فالله هناك فالجواب  
حاصل من الصفات المخصوصة  
تعالى صفات كمال واضلها  
بها نقصان فليست مستوية  
في اللوح والنقص حق يلزم  
من ثبات بعضها أحد  
الطالبين المذكورين وأن  
امترض عليه بلهنا أنجل  
أن يكون تلك صفات كمال  
المرصود هذه فليكن حال  
دون تلك لثبات بعض صفات  
(بعضها بغيرها)

على صورة شاب الخ، والبراج كقولهم تعالى (بل ينادي مهو طعان) وقوله  
 (فانق بيدي) وقوله عليه الصلوة والسلام (قلب المؤمن بين اربعين  
 من اصباح الرحمن) وقوله عليه الصلوة والسلام (ان الله يبعث على اوليائه  
 من يريدون ايمان) وهذه الآيات والاحاديث كلها تدل على ان الجسم بطوره  
 كما هو في قوله ولو ذكرنا التأويلات في الآيات والاحاديث المروية في هذا  
 الباب لطال الكلام وفات المرام وكثر اللام وهو الجواب الجامع الشامل للشيخ  
 ان يقال ان الادلة السنية المتصلة لا تعارض الادلة السنية المحكمة بل يجب  
 حمل المتصلات على المحكمات التي من اصل الكعاب (وبان كل موجودين  
 له بالاول وان يكون احد هما متصلا بالآخر ما سألنا او منفصلا عنه مباين  
 في الجهة والله تعالى ليس حلا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة  
 فيكون فيكون) الله تعالى (جما وجزءه جسم مصور متناهيا) قوله وبان  
 كل موجودين لهما الخ دليل على ان الله تعالى جسم ومصور (وبجواب)  
 من الدليل القاطع (ان ذلك وهم محض وحكم على غير الحسوس بالحكم  
 الحسوس) اي العالم (والادلة الظاهرية قاطعة على التزيمات) هذا جواب  
 عن الدليل القاطع (لأنه بان يفرض علم النصوص) الدالة على الجهة  
 والجواب حسب الظاهر (الى الله تعالى على ما هو باب السلف ايقار) اي  
 اختيارا مفعول له لقوله ان يفرض (للطريق الاسلام) وانما كان اسلام الاسلام  
 بالكلية عن الاختيار بغير المراد فيلزم الزيف وتشويش العقيدة على  
 من لا يسرع عقله لدا قاطع التأويلات ولما لا يخفى الاستعارات وهو الموافق  
 للتوقف في قوله وما يعلم تأويله الا الله (لو توكلت بآيات محمية على ما  
 اختاره المتأخرون) التأويل من تأولت الشيء معرفة وجهه وهو انكشاف  
 دليل بهيم الغضب (اغلب على الظن من المعنى الظاهر (ردفعا) مفعول له  
 لقوله على ما اختاره (لما عن الجاهلين وجدنا) اي معارضه الضيق القاصرين  
 عن ادراك الحقائق (دستورا) مفعول له لقوله لو توكل (للسبيل الاحكام  
 الاحكامه اساس الدين عن تفرق خل الى بطوره يتبادر منها الفهم الى  
 ما يتبع ان يكون مرادها به يعلم لذلك وهو الموافق لطيف قوله  
 والراحمون على الله والاول اولى بالنسبة الى العامة والثاني اخص بالقياس

(بقية حاشية ص ۱۱۲)  
 المستوية في الدلالة الداح  
 الجاهل بها وان كانت  
 مستوية في كونها مفسدة  
 كاللكنها متغايرة  
 من حيث دلالة الحد ذاته  
 فان تلك المفسدة لم تنبأ اليها  
 الحد ذاته بل انما هي  
 للقداسة فالحد ذاته  
 على ثبوته تعالى  
 والحاصل ان الشائع  
 لم يتسك في هذا التزيم  
 هذه الادلة التي تسك  
 بها الشائع للشك اليها  
 تسكات ضعيفة ۱۲  
 (ابن حرس)



له ان لا يخل العقلية هل  
تقديره بين يدي استدلال  
عليه من الطالب او لا قيل  
لا يصدق ومنه من يصدق  
وجوده لا يشترط توقفه  
على العلم بل يصدق اي وضع  
لا يخلط للثقل عن الشيء  
عنه الله تعالى عليه وسلم  
والادارة على العلم بان  
تلك الامور معلقة والاول  
انما ثبت بقول لغة والظهور  
والعرف واصولها ثابتة  
برواية الاتحاد وفروعها  
بالاقيسة وكلها ماضيان  
والثاني يتوقف على عدم  
نقل تلك الاقوال على علمها  
الخصوصية في زمن النبي  
عليه السلام الى معان  
اخرى وعلى عدم الاشتراك  
والجواز والاضمار  
والفحص والتقدير والتحيز  
والكل يجوز لا يجزم  
بانتفاء بل غايته الظن  
ثم جدد العلم بالوضع والعلم  
بالادارة لا يهد من العلم بجدة  
المعاني من الدلائل عن بعض  
ما دل عليه الدلائل العقلية  
لذلو وجد النفس على الدليل  
النقل بان يؤزل النقل  
عن معناه الى بعض تشويكه  
فليس له تعالى  
والوجه على العرض استوى  
فانه يدل على الجوس وقد  
عارضه الدليل العقل الدال  
على السقالة للجوس في حقه  
تعالى فيقول الا سنواه  
بالاقيسة وانما يتبين من بعض  
دفعه برصحه (رسد)

الى الحكمة فان الادلة العقلية لا تعارض القواطع العقلية التي لا عقل بها ويل  
لان العقلية اصل للثقل لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف على ما يتوقف  
على العقل من معرفة وجود الباري وكونه فاعلمنا من امره رسلا المرسل  
ومعرفة العجزة فالوجه النقل على العقل يلزمه تكنيب العقل الذي هو  
الاصل لتصدق الفرع ومنه حال لا يستلزم تكنيب الاصل تكنيب الفرع  
ايضاً لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضروري فاذ لم تعارض العقلية  
العقلية فمن بين امرين اما ان نفوض علم كل شيء تعالى كما نفوضه بلسان  
لوفستغل بتأويلها على وجه يليق على ما هو طرس بق الخلف وهو طرس بق  
المحققين من المتأخرين (ولا يشبهه لحي لى لا يظلمه اما اذا اريد بالماثلة  
الاتحاد في الحقيقة) كالحاد زيد وعرو وغيرهما من افراد الانسان في الماهية  
الانسانية (فظاهر) لانه ليس بين الله وغيره ما لثقل عدم الاتحاد في النوع  
والامر ان لا يكون محدث العالم وصانعه واحداً وهو خلاف المقدس فهو من  
ما ثبت بالبرهان وهو محال (ولما اذا اريد بها) اي بالساثلة دكون  
الشئين بحيث يسد) اي يقوم (لعدمها) اي لعدم الشئين (مسد الاخس  
اي يصلح كل ما يصلح له الاخر فلان شيئاً جواباً اما من الموجودات  
لا يسد مسد تعالى) اي مسد الباري تعالى في شيء من الاوصاف لوصافه  
تعالى من العلم والقدره وغير ذلك لاجل واعلى ما في الخلق قامت) اي  
من الاوصاف التي في المخلوقات بحيث لا منكبسة بينهما اي بين اوصاف الباري  
تعالى وبين اوصاف المخلوقات فان قلنا بالفرق بين العنيتين في الماهية  
قلت لعل المعنى الثاني اعم من المعنى الاول لان الشئين لما اتحد في الحقيقة  
كان كل منهما ساداً مسد الاخر من غير عكس وقال قدماء المتكلمين ذاته  
تعالى ماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال  
اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدره التامات وقيل يمتاز عنها بالوهمية  
التي هي حالة خامسة خاصة بمبدأ هذه الاربعة وبورده عليهم بان الشخصية  
في الذاتية تستلزم الاستلزام بالمتعين فيلزم التركيب من البهر والشتم وكين  
غير مجزأ لانه تعالى لو كان للشيء جنساً وشك كاله تعالى في الماهية لو كان  
المشترك نفس الماهية والمذكور في عدم الماهية هو الدليل العقلي والاعتقالي

وقيل حاشية صفح ۱۱۴

القول على الدليل العقل  
لأنه يمكن العقل بما بان  
بكم شئ من مقتضى كل  
ما بان استلزام اجتماع  
الشيئين ولا ينقيهما  
فقد علم النقل على العقل  
لأنه لا يصل بالحد وفيه  
لأنه لا يخرج عن مقتضى  
يكون حصة النقل متفرقة  
على حكم العقل الذي يجوز  
لأنه لا يخلو فلا يكون  
القول مطروح التمسك  
من تعميم النقل بقوله  
على النقل من مقتضى وإذا  
لأنه لا يخلو الذي وصفا  
لأنه لا يخلو كان منقضا  
ومستلزام لبعض نفسه  
لأنه لا يخلو ولا يخلو  
أنه لا يخلو على العقلية  
التي هي في الشريعة  
قد قرأ من مقتضى النقل  
عن مقتضى نقلت الدنيا  
تدل تلك القرائن على أن  
الوقت لا يتغير ولا يتغير  
لفظ لا يخرج من السهل وخوها  
من اللفظ لا للشهوة  
لأنه لا يخلو في زمن رسول الله  
في مقتضى التي بين أيديها  
الآن والتشكيك فيه  
خسفة وكذا الحال  
في صفة المانع للخارج  
والامر والنهي وأسم  
الفاعل وغيرهما وكذا  
رفع الفاعل ونصب  
المفعول ۱۱ (ع)

فقال تعالى ليس كمثله شئ (قال في البداية) بيان للقول لا مناسبة بينهما  
(ان العلم منه وجود وعرض وعلم محض) لانه حصل لنا بعد علمه يمكن  
فإنما وجاز الوجود ومقد في كل زمان فلو افترضنا العلم صفة لله تعالى  
لكن موجود أو صفة (لا عرضا) وقد يماز (ولجب الوجود) أي لا جاز  
الوجود (ودالما) أي لا يحد في كل زمان من لا زل إلى الأبد فلا يماز  
علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه (أي كلام البداية قيل هذا يشعر  
بان التماثل يحصل بالشركة في وجه من الوجوه (وقد صرح) صاحب  
البداية يريد به الصريح في موضع آخر بان التماثل عندنا إنما ثبتت  
بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا أي شيئان في وصف واحد  
انتمت التماثلة المقصود من هذا الكلام بيان أن ملاذكرة صاحب البداية  
مخالفة لما ذكره الشيخ أبو المعين في كتابه المسمى بالتمهيد لأن المفهوم  
من كلام صاحب البداية أن التماثل في جميع الأوصاف هو المفهوم  
من كلام الشيخ أبي المعين أن التماثل في الاشتراك في بعض الأوصاف دون  
جميع الأوصاف فيكون بين الكلامين مخالفة (قال الشيخ أبو المعين) وهو  
من مشايخ المتكلمين في التمهيد أنا نجد أهل الفقه لا يمتنعون من القول  
بأن زيدا مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه (أي إذا كان عمرو  
يساوي زيدا في الفقه (ويسد مسد في ذلك الباب) أي في ذلك الفقه  
وإن كان بينهما أي بين زيد وعمرو مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله  
الاشعري من تسمية كلام الشيخ أبي المعين والاشعري جماعة منسوبة إلى  
الشيخ أبي الحسن الأشعري من أنه لا تماثل إلا بالساواة من جميع الوجوه  
فأسد لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال المنة بالمنة مثلا بمثل  
وإذا لا استواء في القياس بل في الكيل لا في غيره وإن تفاوت الوزن وعدد الجاهات  
والصلاة والركعة طال الدليل على إرادة النبي عليه الصلاة والسلام الاستواء  
في الكيل لا مطلق الاستواء أنه لو كانت المنطقتان مستويتين في الكيل جاز  
بج أحدهما بالأخرى وإن تفاوت الوزن يكون أحدهما أثقل والأخرى  
خفيفة وعدد الجاهات بل يكون حبوب أحدهما أكبر وحبوب الأخرى  
صغيرة ولا شأن في اثنين إذا كانا متساويين في الكيل وكان عدد أحدهما

اکثر من عدد الاخر کان اکثر عدد اصغر او لاقل عدد اکبر او لو کان  
مراد الی صلی الله تعالی علیه وسلم بالتساوی من جمیع الوجوه  
لمجاز بیع لحدی الخطبتین بالآخری عند التساوی فی الکیل ولا خلاف  
فی هذه الاشیاء والا لزم بطلان کذا المذموم واطلعه لانه لا مخالفة صفة  
الشركة لی التوفیق والتفویق من جانب الخارج بین ما قاله صاحب البدلیة  
والاشعری و بین ما قاله الی علیه الصلوة والسلام فی الحدیث المذكور لان  
مراد الاشعری للساواة من جمیع الوجوه فیما به المماثلة کالکیل مثلاً  
لأن فی کل شیء روعی هذا ای علی تقدیر ان لا یختلف بین الحدیثین کلام  
الاشعری ینبغی ان یعمل کلام البدلیة ای کلام الاشعری و لا  
فاشترک الشیخین فی جمیع الاوصاف ومساواتهما ای الشیخین من جمیع  
الوجوه یرفع التعدد قبل هذا منوع بجزء التفایس بخصوص ذاتهما  
مع الشركة فی جمیع الوجوه یقال فی جوابه ان خصوص الذات من جملة  
الوجوه فالإختاد لازم للشركة فی جمیعها کیف تصورها التاکل یسبب المماثلة  
انما تكون بین الشیخین و لا ینحج عن علمه وقدرة شیء لان الجهل بالحدیث  
لأن الإیجاب الجزئی نقیض السالبة الكلية فاذا بطل الإیجاب الجزئی حصین  
المراد وهو السالبة الكلية و می ان لا ینحج عن علمه شیء او اجهن عن البعض  
نقص وانقار الی مخصص لان نسبة الله تعالی الی جمیع الاشیاء علی السواء  
فیكون علمه بالبعض دون البعض وکذا قدرة البعض بالبعض دون البعض ینحج  
الی مخصص و مرجع فیكون الباری تعالی محتاجاً الی الفیض فهو بذات کونه  
محد ثا للعالم وصانعاً له ومع ان التصوص القطعية ناطقة بجهوم العلم ای  
علم الباری و شعول القدرة فهو کل شیء علمه و هو علی کل شیء قدیر لا کما زعمت  
الفلاسفة من انه لا یعلم بالجزئیات و یجهت بهم فی ذاته لو کان علماً بان ذیذا  
فی الدار عند کونه فیها فصد خروج من الدار ان بقی علمه بکونه فیها  
فیكون جهلاً لا علماً وان لم یبق علمه بذلك کان تغیراً و التغیر علی نفسه تطحال  
فلا ینکون علماً بالجزئیات لکن لکنها متغیرة اما الکلیات فلا تغیر فیها فلا یقع  
التغیر فی علم الباری فیکون علماً بالکلیات وهو المطلوب عنه بان یسأل العلم بحکمة  
عن حصول صورة مساوية للعلوم متشاق نفس العالم لمتغیر ذات العلم

له فاصل مذموب  
الفلاسفة انهم یقولون  
الاشیاء کلها بطور العقل  
لا یفرق فی الخیل الا احساس  
تفقدان الایة کما یزوب  
عن علمه تعالی مثلاً ذریرة  
فی الارض ولا فی السماء  
لکن علمه تعالی لما کان  
بطور العقل لم ینکون  
مانعاً و فهم الشوكة ولا  
یلزم من ذلك ان لا ینکون  
بعض الاشیاء معلوما له  
تعلی عن ذلك بل مانکونه  
عده واحداً حاشا الخیل  
یدرکه تعالی وجه  
التعلی فالإختلاف فی  
طریقه الودانک لانه  
المدرک هذا ما افاده  
العلاقة الدانی فی  
تصانیفه والیه اشار  
المحقق الطوسی فی شرح  
الاشارات ۱۲  
(عبد الحکیم)

تغير الصورة للساوية بل العلم بحدته عن التعاقب بين العالم والمعاينة والتغير  
 في التعاقب لا يوجب التغير في الذات وهو لا التغير في الصفات الحقيقية والحال هو  
 الثاني دون الاول، قال الامام في تفسيره: ونمين هذا بمثل في المصاحف وهو  
 المثل الاول وهو ان الرأفة الصافية المصيلة اذا خلقت في موضع وتوابع  
 في وجهها جهة ولم تغيره فغير عليها زيد لا يساوي بالبيض يظهر زيد  
 في شبهه ابيض واذا غير عليها غير وبها من اصفر يظهر فيها كذا فقول  
 طبع في ضمن احد ان الرأفة مع كونها كذا بتغيرت او يقع له انما في تدويرها  
 عند تدويرها وبها الى انها في صفاتها اختلفت او غطت بها الى انها  
 من مكانها التعلق لا يقع لاحد شيء من هذه الاشياء فافهم علمه بتأمل هذا  
 الفعل فان الرأفة ممكنة الغنى وعلم الله تعالى غير ممكن التغير ولا يقدر على  
 الاثر من واحد، لانهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو قدر  
 على اكثر من واحد لانه ان لا يكون الباري تعالى واحدا الا ان حيشية صدور  
 واحد من غير حيشية صدور الامر الآخر فلا يكون واحدا من جميع  
 الوجوه وهو خلاف للقدرة والجواب انه يلزم من الدليل المذكور ان لا يصدر  
 الواحد من الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدرا ومغايرا للباري تعالى  
 فلا يكون الواحد من جميع الوجوه وهو خلاف للقدرة والتالي باطل وكذا  
 للقدرة والدرية انه تعالى لا يعلم ذاته، والدرية قور يثبتون ولجب  
 بالوجدان يستدلون الحوادث الى الدرهم ومنها شبهتهم ان العلم نسبة  
 والذات لا تكون الا بين المتشبهين ونسبة الشيء الى نفسه محال، والجواب  
 منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويمكن  
 ان يهاب عنه بوجه آخر بان التغير الاعتباري كاف في تحقق النسبة  
 فان الذات من حيثها مكان عاليتها مغايرة من حيثها مكان معلومية ولا تشكل  
 برؤاها انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والقيوم استدلال النظام بانه  
 لو قدر على خلق الجهل والقيوم لزم ان يكون جاملا وقهرا وان خالق الجهل  
 جامل وخالق القيوم قويم، والجواب عنه ان يقال لا يلزم ان خالق الجهل  
 والقيوم جامل وقويم بل الجامل هو المنتصف بالجهل لا الخالق به ولا يلزم  
 من خلق الشيء اتصافه به فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلال آخر

لا يقال من صلافة  
 من الوجود والقيوم بين  
 لان انقول من الوجود  
 من الوجود من جهة الفضل  
 والوجود ولما الفقه بعض  
 ان من شاء فعل ولا يربط  
 لفعل فخلق عليه بين  
 الغرضين لا من صلافة  
 يعملون مشية الفعل لانه  
 حاصله ان الفعل في معينين  
 احد من جهة الفعل والتدبر  
 اى من جهة الوجود وتركه  
 ليس شئ من الوجود ما لان  
 حيث يسقط الانفكاك  
 عن خلق هذا من المليون  
 وهو منفك لا يربط بانهما  
 ان شاء فعل ولا يشأ  
 لم يفعل وهذا المعنى متفق  
 عليه بين الفريقين لان  
 الحكماء ذهبوا الى ان مشية  
 الفعل الذي هو الفيض  
 والوجود لا يمتنع لذاته  
 (خيل، عبد الحكيم)

لأنه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فإنه تعالى لو قدر  
على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه أجمع العلم بالجهل وأبدونه ولأول  
سفه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، والجواب  
أنه لا تقع بالنسبة إلى الله تعالى فإن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه على  
أني وجه أراد ولن سلم قبح الفعل بالقياس إلى الله تعالى فخلقه مبدءاً لفعل  
لوجود المصارف والمنازع وهو القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه واليه  
أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد كالصوم والصلاة وطرد الجن  
على ذلك بأنه لو قدر على مثل مقدور العبد لربما أن يكون العبد مما لا يتعالى  
وقد ثبت أنه لا يأتله شيء من اللوجوات، والجواب عنه لا تسلم بل منزه  
أن يكون العبد مما لا يتعالى في القدرة لأن قدرته تعالى ذاتية قدرته وإتته  
وقدرة العبد خادئة زائلة غير دائمة فلا يكون مما لا يتعالى، وطرد الجن  
بوجه آخر على أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد فإنه تعالى لو قدر عليه  
لكان فعله تعالى إما طاعة مشقة على مصلحة أو معصية مشقة على مفسدة  
أو سفهاً خالياً عنها أو مشقلاً على متساويين منها كما أن فعل العبد كذلك  
والكل محال على الله تعالى فلا يكون قادراً على مثل مقدور العبد، والجواب  
أنها أي ما ذكرتموها من صفات الأفعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة  
إليها وصورة مناجسب قصد أو رد وإعينا وإما فعله تعالى خاف من  
الاعتبارات فما زان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد محس وأحسها  
فإن الاختلاف بينهما بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية روعة للمعتزلة  
تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد ككسر اليد والرجل والرأس مثل  
للمعتزلة على ذلك بأن للقدور الواحد لا يدخل تحت القدرين قدراً لله تعالى  
وقدرة العبد، ويجب أن يجوز أن يدخل للقدور الواحد تحت القدرين  
إذا اختلفت الجهة فهنا كذلك فإن للقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله  
تعالى خلقاً وتحت قدرة العبد كسباً لا خلقاً لأنه لا خالق إلا هو ولا رازق  
إلا هو وغير ذلك وله صفات لما ثبت من أنه عالم قادر على غير ذلك  
ومعلوم أن كلاماً من ذلك يدل على ضعف ذلك على مفهوم الواجب من مسلم  
لكنه لا يستلزم كون ذلك لبعض صفات حقيقة لذات الواجب كما ادعاه

له قدم للسند القبيح  
فيه على أنه لا يشارك صفاته  
صفاته على الأسماء  
في محضته لا يشاركه  
فيرة فيها وقد شبه بصفات  
الصفات اليه وجميعها  
على مغايرتها لذات وشي  
له على قدر علمه إلى غير  
ذلك بالشع والعقل ولا  
خفة في أن العقل كجيد  
على ثبوت هذا العلم يدل  
على ثبوت الصفات من غير  
حاجة إلى القسمة بثبوت  
هذه الأسماء واستلزام  
ثبوتها ثبوت مبادئ في  
التفنن لفعله تعالى كجيد  
على كونه علماً كجيد على ثبوت  
العلم له وللشع كجيد  
على إطلاق العلم عليه تعالى  
دليل على صفاته العلم اليه  
ولم يثبت الصفات  
على ثبوت الأسماء قد مر  
وصفه بهذه الأسماء  
على إثبات الصفات»  
(عصام)

اهل السنة والجماعة في الوجود والوحدة وهو ما يدل على معنى زائد على  
 مفهوم الواجب فلا فرق بينهما مع انه ليس بصفة حتمية بل الوجود  
 وصف اعتباري وكذا الوحدة وهو ما كالأولية والآخرية وليس الكل  
 اتفاقا متزادة، لان مفهوم كل واحد منهما يدل على مفهوم الآخر ولان صدق  
 الشئ (اي معلوم ان صدق الشئ) على الشئ يقتضي ثبوت ما نحن  
 في اشتقاق له اي الشئ يعني ان صدق على الواجب ان معالمة يقتضي  
 ثبوت العلم له فثبت اتصال صفة العلم والقدرة والحياتية في ذاتها لا كغيرهم  
 المعتزلة انه عام لا محال له وقدر لا قدر له الى غير ذلك فان عمل ظاهر بمنزلة  
 قولنا اسود لا سواد له قيل لا نساه استحقاق فضلا عن ظهور ماذا انهم  
 يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وان صفته عين ذاته  
 ومعلوم ان العلم بذاته تعالى في كلمة بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هي  
 بلا حاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل السنة والجماعة فليس  
 دعواهم كدعوى اسود لا سواد له كما دعوا لان السواد محسوس وعرض  
 لا يمكن النكارة (وقد نطقت النصوص) اي الايات (تثبت علمه وقدرته  
 وغيرهما) كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير وهو بكل شئ عليم وغير  
 ذلك والواو في وقد نطقت الحال (ودل صدور الافعال المتقدمة) اي الحكمة  
 على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تعيينه قدرا وعاملا بلا وجود العلم  
 والقدرة (وليس النزاع) اي كان اشارة الى رد ما قاله بعض الشراح  
 من ان النزاع يستويين المعتزلة في العلم والقدرة من جهة الكيفيات والمكانات  
 فانه لا تكون بالعلم والقدرة كذات في حق الباري تعالى والمعتزلة لا يقولون بها  
 وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة في العلم  
 والقدرة المذكورين فان العلم اتفاقا على انه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة  
 هذا لاختلاف العلم والقدرة في هذا المعنى مني عن ذات الله تعالى بالحقاق  
 ولا خلاف في اصل ان العلم والقدرة والحكمة التي من جهة الكيفيات والمكانات  
 لا مرجع مشترك لحدودهم الله تعالى، تعليل لقوله وليس النزاع الخ (من ان الله  
 تعالى في وله) اي هتلك حياة اذلية ليست جبرضا ولا مستحيل للبقاء والله  
 تعالى عالم وله علم انلي، وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة لان الملكة

لمحة في المفهوم من العالم  
 هو المتصف بالعلم والمفهوم  
 من القادر هو المنتصف  
 بالقدرة والمفهوم غير القدرة  
 (ابن عرس)  
 كذا في بعض الفريدين  
 بان قولهم صفا لا علم له  
 بعضه ان لا علم ذات له  
 فقوله من هذا بمنزلة ان  
 سواد لا اسود بسواد هو عينه  
 وبمنزلة اسود ولا سواد له  
 كذا في بعض حاشية الجلال

فصل للشيء بعدد ما لا يتصل بالكرة (هامل) بجميع الاشياء  
 وليس عرض) وبهذا يطل كون علمه من الكيفيات (ولا مستقبل للبقية  
 ولا ضروري ولا مكتسب) لان الضرورى والاكتسابى في علم الانسان  
 (وكان في سائر المصنفات) القدرة والارادة قبل النزاع) اضراب عن قوله  
 وليس النزاع في العلم الخ (في انه كما ان العالم منا علماء وعرض قائم به)  
 اى بالعالم ذاتا على حادك فهل لصانع العالم علم هو مصفوية قائمة  
 ذاتا على اوله وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وادعوا  
 ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته بمعنى باعتبار المتعلق بالمعلومات  
 عالما والمقدورات قادرا الى غير ذلك) فكونه تعالى قادرا وعلما بلا علم  
 وبالصفة الحقيقية وقالت الفلاسفة ان علمه بطلان اطلاقه على الخلق لا يطلق  
 على الحق حقيقة لا تتقاء المائلة بينه وبين الخلق وهي ثبت بالاعتزال  
 في مجرد التسمية عند الله وهو باطل لانها لو ثبتت لكانت كمالا ومنه  
 لتأخرون عن الفلاسفة الى انها عين الذات ويقرب من قولهم قول  
 المعتزلة ان الله تعالى علم بلا علم بل بالذات من بلا علم بل بالذات وكذا  
 الباقى وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى عالما واجبا قادرا على  
 التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى واعتزلت  
 المعتزلة بانصاف الله تعالى بانه حي ملك عليم عر يد بغير مشكله وكان انكرت  
 وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى وللغاية بين منسب للمعتزلة  
 والفلاسفة انهم في اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى يجوزته للمعتزلة  
 ولم تجوز الفلاسفة فلا يلزم تكرار في الذات ولا تعدد في القدر والواجب  
 اى لا يلزم على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكرار في الذات ولا تعدد  
 في القدر والعلم والواجبات الذى هو بينا في التوحيد بخلاف ما ذهب اليه  
 اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير تكرار في الذات والتعدد في القدر  
 للمنا في التوحيد الثابت بالدليل (والجواب) من طس فاهل الحق  
 وما سبق من ان المستقبل تعدد لان طس القدرة بذاتها وهو غير  
 لازم بل اللازم مذهب اهل الحق تعدد الصفات القدرية ومكانا في  
 التوحيد بجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه

لما قول حادك على تنبيه  
 على ما عرفت من ان يكون  
 للعلم في الخارج عند كثير  
 من المتكلمين مع  
 كنه بل لا اراه ما ذهب  
 اليه اهل الحق تعدد الصفات  
 القدرية وهو لا يلزم  
 بجواز تعدد الصفات مع  
 وحدة الذات كذات  
 زيد فانه ذات واحد مع  
 انه يجوز ان يتصف  
 بصفات متعددة وتكون  
 وحدة الذات مع تعدد  
 الصفات جازما لا مبررا  
 (مذهب المتكلمين)

ذات واحد مع انه يجوز ان تصف بصفات متعددة فيكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مبرر (روان حکم) الخطاب للفلا سفة والمعتزلة ركون العلم مثلا لثلاثة حياة وعلمها صياقا دوا وصانع العالم ومعبودا الخلق، وان كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين الآخر ولزم الفساد المذكور وكون الوجه غير قائم بهلانة، لان الصفات غير قائمة بذاتها فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب ان لا يكون قائما بذاته (الى غير ذلك من الحالات) قوله ويلزم كون العلم مثلا قدسية صياقة في آخره انما يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة في عين الذات ولم يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حجة الى صفات انلية (اذلية لا كازمة الكس امية) وهي بتخفيف الزاء وتشديد الياء منسوب الى الكس امر على وزن حذاه وهو راجل كان في زمان السلطان محمود بن سبکتگین (من ان له صفات لكنها حادثة) اي مسبوقة بالعدم قالوا كل حادث يحتاج اليه الباري تعالى في الوجود فهو قائم بذاته تعالى وقيل هو الازالة وقيل قول كن فيستند الى المقدرة القديمة وباقى الخلوقات يستند اليها واحتموا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير انما قالوا لا تتصور هذه الصفات الا بوجود الخاطب والمسموع والبصر وفي حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا واجيب بيقين وتعلق تلك الصفات دون انفسها وسبيل تمام تحقيقه (لا سقاة قيام الحوادث بذاته تعالى) علة لقوله لا كازمة اي تعليل للنفي اتفق اهل السنة والاعتزال على اسقاطه واحتموا عليها بوجود منها ان صفة تعالى صفة كمال فالحال عنها نقص قيل هذا مسلم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فكل الجهل والجزء نقص واما الصفات الحادثة فلا سلم ان الخلو عنها نقص فان خطايب التكوين كمال وقت ازالة الحادث ولا غير وايضا الصفات البجدية من قبيل الافضل والخلو عن الفعل جائزا اتفاقا كخلو العالم في الهزل وكون الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره فحكم مع ان الحدوث لا يستلزم الخلو بجواز تعاقبه لاول غاية وكون ذاته متأقرا بفعل نفسه لا ينافي الوجوب كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته في ذاته

له والى جواب من الخلق  
بهنية الصفات ان اتحاد  
المفهومين كقوله الله تعالى  
والعلم مثلا حال وهو ليس  
بالعلم فلا يقولون بانه  
قادر ان يكون مطلقا لخلو  
ان ما يصدق عليه القدسية  
اي ذات الوجه تعالى  
يصدق عليه العلم فكلان  
اتحاد الاثنين وهو ليس  
بمال اذ هو ليس في الحقيقة  
للتعريف على ذاته واحدة  
(عبد الحكيم)  
له ان لم يقلوا ان ما  
صدق عليه العلم كالسائر  
الصفات في شأنه تعالى  
قائم بذاته لانه عين  
ذاته تعالى بخلاف  
ما يصدق عليه العلم  
في شأنه تعالى فهو قائم  
بذاته لكونه مغايرا لذاته  
وحدوثان يكونان للعلم  
اخر ادم بعضها قائم  
بذاته وبعضها بغيره  
بان يكون مقولا  
بالتشكيك  
(عبد الحكيم)



(قائمة بذاته ضرورية ان لا يفتقر لصفة الشيء الا ما يقوم به) اي بذاته الشيء  
 (او كما زعمت المعتزلة من انه متكامل بسلام هو قائم بغيره) يعني ليس بقائم  
 بذاته تعالى بل بخلافه تعالى في غيره كالوجع للفظ او جبرائيل عليه الصلوة  
 والسلام او النبي عليه الصلوة والسلام لكن مرادهم ان يكون الكلام  
 صفة له لا اثباتا يكون) اي الكلام (صفة له غير قائم بذاته) لان بدلها  
 العقل حكمة باسئلة كون صفة الشيء قائما بالشيء الاخر ولما تمسكت  
 المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودة قدسية  
 متغيرة لذات الله تعالى فيلزم قدمه غير الله وتعدد القدم لعدد الواجب  
 لذاته على ما وقع للاشارة اليه) الضمير يعود الى ما ر في كلام المتقدمين  
 يعني قالوا الواجب والقدم مترادفان (والتصريح به) اي بتعدد الواجب  
 (في كلام المتقدمين) كالامام حبيب الدين الضمير من من واجب الوجوه  
 بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى الواو في وقد كفرت  
 الحال (بأثبات ثلثة) لقوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثلثة ثلثة)  
 (من القدماء فبال التسمية) وهي الحياة والقدرة والعلم والارادة والجمع  
 والبصر والكلام والتكوين (او اكثر) كالبقاء والقدم والاستواء والوجه  
 واليد والعين والجنب والاصبع واليمين واثبت القاضى بذلك قسمه واذن  
 والس وراء العلم (اشار) جواب لما ر الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره  
 يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات) كما ذهب اليه المعتزلة وحقوا  
 (ولا غير الذات) كما زعمت الكرامية (فلا يلزم قدم الغير ولا تكرار القدم  
 لما انها ليست عين الذات فلا يمكن ان كانت عين الذات يلزم لقل الذات  
 والوصف القائم به في اللفظ ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو  
 محال ولما انها ليست غير ما فلان الصفات لو كانت غير ما كانت اما قائمة  
 بنفسها او قائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطال فلا يكون غير ذاته  
 وهو المطلوب (والتصاري وان لم يصحوا بالقدم المتغايرة لكن يلزمهم  
 ذلك) اي يلزم للنصارى القدماء المتغايرة من اجواب ما يقال وهو ان  
 ان النصارى لا يقولون بالقدماء المتغايرة كما ختم ولم كفرت النصارى بالاجاب  
 بقوله وان لم يصحوا الى اخرى وانما هو انفسهم نصلي ولا نعم نزول القرية

لسهولة تفهيمه ويوضح  
 اي كايين بذاته وصفاته  
 (ولو لم يفتقر بذاته كيف ولا  
 يقال ان الله تعالى له لونه  
 لان فيه) اي في تأويله  
 (اجمال الصفات في الجهة  
 لا متعلق حيث اطلق اليه  
 ليعزوا القدم والتمتع  
 (فهم اي اجمال الصفة  
 من اصلها وباسرها  
 (قول اصل القدم) اي عموما  
 (واعتزاله ولكن بخاصة  
 بلا كيف وخصه ورضاه  
 صفات من صفاته بغيره  
 (فهم اكبر مع شرحه  
 لعقل القارى)

يقال لها فاصرة ونزل فيها عيسى عليه الصلوة والسلام فنزلوا منها  
 وهو القوايبهم ويقال انما هو انفسهم نصارى يقول عيسى عليه الصلوة  
 والسلام من نصارى الى الله ولا تهما لهما اي انفسهم (الاقايم الثلاثة)  
 التي رعى اي الاقايم الثلاثة (الوجود والعدم والحق والباطل) اي الاقايم  
 (الاب) اي وسعوا الوجود (اب) (والابن) اي هو العلم الابن والابن  
 من الهند لان مبني عليه روح القدس اي وسعوا الحياة روح القدس  
 وروحموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه الصلوة والسلام فخرجوا  
 الاقنوم والاقنوم اي انكناك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى الى بدن  
 عيسى عليه الصلوة والسلام (فكانت اي الاقايم الثلاثة) (ذوات متغايرة)  
 لان الانتقال لا يكون الا في الذوات قوله اقنوم هي كلمة سر بانية بمعنى الصفة  
 او قيل بمعنى الاصل وعيسى بالعبودية ابشوع اي مباركه وقيل هو انفسه لا يعرف  
 له اشتقاق وقيل هو مشتق من انفسه وهو الياس وقيل من العيس وهو  
 ماء الفحل وقيل هو من عاس يعوس اذ الصلوة فلي هذا تكون الياس منقلبة  
 عن واور ولما قل ان يمنع توقف التعدد والتكثف على التغاير بمعنى  
 جواز الانفكاك اي القاطل من طرف المعزلة في رد هذا الجواب الذي  
 ذكره المصنف من اهل الحق وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبني على  
 توقف التعدد والتكثف على التغير بمعنى جواز الانفكاك اي جواز انفكاك  
 كل واحد منهما اي من التعدد والتكثف عن الآخر وليس كذلك لوجود  
 التعدد والتكثف بدون التغاير بهذا المعنى في مراتب الاعداد والجزء مع الكل  
 كما يكون التعدد والتكثف موقوف على التغير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم  
 مطلوبكم (القطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنتين والثلاثة الى غير ذلك  
 متعددة ومتكاثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل) بمعنى  
 جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وان جاز  
 ذلك بالنسبة الى ذاته ولكن الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم  
 ان لا يتعدد ولا يتكثر مع انهما متعددان ومتكثران وايضا لا يتصور نزاع  
 من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددتها اي الصفات (متغايرة كانت  
 او غير متغايرة) قوله وايضا الى آخره اشار الى رد قوله ولا تكثر القدام

له من قايته  
 جعلوا الذات الواحدة  
 نفس طائفة  
 وقالوا انه تعالى  
 واحده فلهذا قالهم  
 وارادوا بالمرح  
 القائل بنفسه  
 (ربا لي)  
 الله العاقل هو الذي  
 المتصل بالصفات  
 في الواحد فلهذا  
 الكم هو العاقل  
 يكون ذاته انفسه  
 في صفته بالصفات  
 فان بين اجزائه  
 مشتركة اي ذو  
 يكون به اية الصفا  
 وخاصة لا يخرجها  
 بين المتصلين والخط  
 بين المتصلين والخط  
 متصل وان لم يكن  
 بين اجزائه  
 حد فهو متصل  
 وهو العدد ۱۳  
 (عبد الحكيم)

يعني ان صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم وتغيره كانت في غير متغيرة  
يعلم بتغيره واما صفاته وعدهم متغيرة (فلا أولى له قال) في جواب للعقل  
السقيط تعدد ذواته قد يمتزج ذواته ولا صفاته لان تعدد ذواته قد يمتزج  
بنا في التوحيد والما قال فلا أولى ولم يقل في جواب مع انه قطعي لان ما كان  
التقرير السابق راجع الى هذا فهذه التقرير اولى لظهوره وبجمله اخرى  
يعني لما امكن منع جواب المص بقول هذا القائل فلا أولى في الجواب  
من جانب اهل السنة ان يقال للسقيط الى اخرى وانما كان هذا الجواب اولى  
من جواب المصنف لعدم ورود النع المذكور وان لا يجترأ على القول بكون  
الصفات واجب الوجود لذاتها اي لذات الصفات هذا دفع الشبهة التي  
وقعت من قول المعتزلة وهو بل تعدد الواجب لذاته الى اخرى بل يقال  
في اي الصفات واجبة لا تغير ما بل لما ليس بينها ولا غير ما اعني  
ذات الله تعالى وتقدس واسم ليس راجع الى ما وعبادة منه والضمير  
في عبادة ولا غير ما راجع الى الصفات وقوله اعني ذات الله تفسيره في لما  
(ويكون هذا) اي قوله هي واجبة لا تغير ما بل لما ليس بينها ولا غير ما  
(مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته يعني انها واجبة  
لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها اي الصفات فهي ممكنة  
لا وهي نتيجة في وجود ما الى الذات ولا استحالته في قدم الممكن اذا كان  
قائما بذات القديم قوله ولا استحالته كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر  
وهو ان يقال كان جواب المصنف مردود بورود النع المذكور عليه كذا  
من الجواب مردود بورود النع عليه فلا يكون من الجواب الذي  
ذكره هذا القائل اولى من جواب المصنف لاشترائه في ورود النع عليه  
غاية ما في الباب ان النع الوارد على جواب المصنف غير النع الوارد على  
جواب هذا القائل ولجواب الشك عن بقوله ولا استحالته في قدم الممكن  
اذا كان قائما بذات القديم وواجب له غير منفصل عنه وانما اذا كان قائما بذات  
الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وهو حاصل  
هذا النع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذاتها ووجوبها لذاته تعالى  
ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلاءم الصفات اذا كانت قدسية واجبة

له وقد يجب عن منع  
للانزلة اي لا سلبا ولا  
تعدا القدر ما لا يلزم  
اذن في نفسه غير متعلق  
الى شيء والصفات غير قائمة  
بذاتها وافتقارها الى الذات  
فلا تكون قدسية وان كانت  
انزلية والمراد بالانزالي ما لا  
يحتاج الى وجوده ووجوده في  
الانزاع لا يحتاج الى ابتداء  
اصلا ١٢ (عبد الحكيم)  
له وقد سبق في الشرح  
ان القول بامكان الصفات  
ينافي قولهم ان كل ممكن  
حادث بمعنى انه مسبوق  
بالعدم ولا يخفى عليه ان  
القول بخالفة هذه الكلية  
اهون من القول  
بعدم ما كانه لان يستلزم  
لعدم الواجب لذاته  
خلاف انتفاء تلك  
الكلية ولذا خصصا المحققون  
بان كل ممكن مسبوق  
بالعدم ولا عتيا  
فهو حادث ١٣  
(عبد الحكيم)

ہذا ان الله تعالى كانت قد امة والقدر من ان في الحدوث يحصل من هذا الجواب  
ان يقال ولا سلام ان قد مر تلك الصفات المكنية يتالي قولهم كل ممكن حادث  
لذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قد امة ويقال يلزم  
منه تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث ولن امة الحاجة  
هي الحدوث ثبوت الامكان والحاجة في الصفات بل لا محذور وتقول كلية  
القاعدة الاولى منقولة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور  
بالاعتبار لا مجرد الامكان وقولهم امة الحاجة هو الحدوث ليس بحق  
فان الحدوث مخرج من الاجاب المخرج من الحاجة قبل امة الحاجة مخرج  
فان استولى طرفي الممكن موجه في ترجع احد طرفي الى الفاعل  
(واجب ان لا يفرق بينه) فيكون ذاته موجبا لصفات وان كان مختارا  
في افعاله ورده عليه بان لا يجب ان كان صفة كال كماله الحكيم يلزم لاجاب  
افعاله وان كان صفة نقص كماله للتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى  
صفاته وان فصل بانه كال في الصفات ونقص في الافعال فلا بد من دليل  
يقول ان لم يكن موجبا لصفات لمزم الهزل والجهل فلا يجب ان الصفات  
كال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف وفيه  
يحدث لان هذا وجه اتعاض لا يفيده اليقين لا سيما ان الاجاب كال في الجملة  
(فليس كل قديم الهاق يلزم من وجود القدم وجود الالهة لكن  
ينبغي ان يقال ان الله تعالى قد امة صفاته ولا يطلق القول بالقدماء) يعني  
لا يقال ان الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال ان الله تعالى قد امة صفاته لا يفتقر  
لوجوده ان كلامنا اي من الذات والصفات) قاض بن اتموصوف  
صفات الالهية واصحوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة  
الى نفى الصفات) بان قالوا ان صفاته عين ذاته لا زائدة على ذاته  
روا كرامة الى نفى قدمها) بعض يثبتون الصفات ولكن قالوا  
انها حادثه (والاشارة الى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل  
اي في رد جواب المصنف من طرف المعتزلة (هذا النفي)  
اي قول المص لا هو ولا غير (في الظاهر دفع النقيضين) اي العينية  
والامينية والغيرية والاغربية روي الحقيقة جمع بينهما) اي

له وروى في قوله  
للشيء ما له من صفته  
بالقدماء من قوله  
لذلك في قوله  
قد خفي الغيرة يكون  
الموجودين في قوله  
في العرف والصفات في الابرار  
غير ليدفع انه ذرير كذا  
واجب بان المراد بالغير  
مها فورد كذا في قوله  
لزم ان لا يفرق في قوله  
مولا بعد الحكيم قوله  
والنفي في المذكورة اي  
الذكر كونه له واصحوبة  
هذا المقام ذهب كرامة  
الى نفى قدم الصفات  
غير ظاهر لكون ذلك  
الى نفى القدم واصحوبة  
للقام لوجب نفي قدم  
الصفات مطلقا لان  
الصعوبة في اثبات البعد  
ايضا بان ضل ان نفيهم  
قدمه ليس بصعوبة  
هذا المقام اخر  
(خيال عبد الحكيم)

بين التقيضين لأن نفي الغيرية (بقوله لا غيره) صريحا فلا أثبات العينية  
 ضمنا، لأن نفي أحد التقيضين يستلزم ثبوت الآخر (وأثبتها) أي أثبات  
 العينية (وضمنا مع نفي العينية صريحا) بقوله لا هو (جمع بين التقيضين)  
 أي العينية واللامنية، بقوله لأن نفي الظهيرة لا دليل كون الجواب في الحقيقة  
 جمعا بين التقيضين ولم يتعرض لكونه رفع التقيضين في الظاهر لكونه  
 ظاهرا (وكن نفي العينية صريحا) بقوله لا هو (جمع بينهما) أي نفي العينية  
 صريحا أثبات الغيرية ضمنا وأثبت الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية صريحا بقوله  
 لا غيره جمع بين التقيضين لأن المفهوم من الشيء أن لم يكن هو المفهوم  
 من الآخر فهو (أي الشيء) رغبه، فالعين أن بهذا التفسير ما الشبان  
 اللذان لا يكون مفهوما لها واحد أسوأ كانا متساويين كالواحد وان لم يكن  
 أو كان بينهما مفهوم وخصوصا مطلقا كالحيوان والإنسان أو من وجه  
 كالحيوان والأيض أو تبين كالواحد والفرس (والأول) أي أن كل المفهوم  
 من الشيء هو المفهوم من الآخر (فهيته) فالعينان مما اللذان يكون  
 مفهوما لها واحد كالأبيض والأسود ولا يتصور بينهما واسطة قلنا  
 جواب أهل السنة رخصوا الغيرية بكون الوجودين بحيث يقدر  
 ويتصور وجود أحدهما أي أحد الوجودين مع عدم الآخر أي يمكن  
 الانفكاك بينهما أي بين الوجودين (والعينية) أي فردا والعينية رباً اتحاد  
 المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا تكونان، أي العينية والغيرية تقيضين على  
 يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما لمفهوم آخر  
 فلا يكون عينه ولا يوجد بداونه، أي الشيء فلا يكون غيره كجزء مع  
 الكل فإن مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بهما حتى تكون عينه ولا يوجد  
 الانفكاك بينهما حتى يكون غيره (والصفة مع الذات) يعني ذات الله  
 تعالى موجود قديم ومفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذات دون  
 صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا ينفك بالغايب عن نفي نفيها  
 الامداد وبعض الصفات مع البعض لأن العلم لا يوجد بدون شئ  
 وكان القدرة لا توجد بدونها فإن العلم ذاته تملك وصفاته فلهذا قدم  
 على الكل محال، فلا يقدر ولا يتصور وجود أحد هاتين الأخرى بقوله

له فاعلم أن العمارة  
 والتأخير وغيره من  
 المفاهيم دون العلم  
 إجماع قد اجمعا على أن  
 كل صفة من صفات الله  
 تملك لا مود لا غيره ولا ينفك  
 إنما لا هو محسب المفهوم  
 الذي هو ولا غيره بحسب  
 الوجود الخا برتبى فإن  
 مفهوم الصفات غير مفهوم  
 الذات إلا أنها لا ينفك ما  
 باعتبار ظهور ما في  
 الكائنات لا على القارى  
 في شرح الفقه الأكبر،  
 كذا هذا الإمتناع حتى  
 على تفسير العينين بما ذكر  
 وهو عين الشهود وليس  
 عين الغيرين عند أهل  
 السنة ذلك فأنهم فسر وما  
 يكون للوجودين ١٢  
 (ابن عرس)

فان ذات الله تعالى آية دليل على ان الصفات لا توجد بدون الذات والواحد  
 من العشرة، مثال الجزء والكل، يستحيل بقاها بدونها، اى بقاء الواحد  
 بدون العشرة (وبقاءها بدونها) اى بقاء العشرة بدون الواحد راذ هو  
 منها، اى الواحد من العشرة يفقد سها من، اى مدام العشرة مدام  
 الواحد (ووجود ما وجوده) اى وجود العشرة وجود الواحد بخلاف  
 الصفات المحدثة، اى صفات الخلق من القيام والضرب الشتم وغيرها  
 برهان قيام الذات بدون تلك الصفة المهيئة متصور فيكون غير الذات  
 كن اذكرة المشايخ، وانما قيد الصفة بالمهيئة ولم يطلها لان الصفة الغير  
 للمهيئة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة  
 فلا يكون غير الذات ولا عنها، فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالصفة الاول  
 وبين الغيرية بالصفة الثاني، قلت ان الغيرية بالصفة الاول اعظم الغيرية بالصفة  
 الثاني لانه كلما كان الوجود ان بحيث يقدر ويتصور وجودا مدام بدون  
 الاخر كن مفهوم احد ما غير مفهوم الاخر وليس كلما كان مفهوم احد ما  
 غير مفهوم الاخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجودا واحدا  
 منهما بدون الاخر كما فى المتساويين كالانسان والناطق وفيه نظير اى  
 فى تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل  
 السنة ولا يعمدون ايراد اى المشايخ بالغيرية (دعوة الانفكاك من الجاهلين)  
 اى كل واحد من الجاهلين (انقض) تفسير الغيرية (بالعالم مع المصانع والعرض  
 مع الحل) اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم المصانع واستحالة عدم اى المصانع  
 ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون الحل، فلا يكون تفسير الغيرية  
 بامما يخرج بعض افرادها عنه (وهو ظاهر) اى النقض المذكور  
 (مع القطع بالغايرة بينهما اتفاق) اى عند المشايخ والمعتزلة (وان اختلفوا  
 بجانب واحد) اى وان اختلفوا به دعوة الانفكاك من جانب واحد (لزم)  
 للغايرة بين الجزء والكل، ولم يكن مانعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة  
 (وكانا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل)  
 وان لم يوجد الكل بدون الجزء (والذات بدون الصفات) ولا يوجد بالصفة  
 بدون الذات (وهو محتمل لا يتخلوا وان يكون المراد ذات الواجب مفتحة

له اى يستحيل بقاها  
 له انما كانه بقاء الذات  
 له يمكن ان يجوز معها  
 مع بقاء الذات وانما قيد  
 الصفة بغير الذات لان  
 الوجود لا يلازمها صفة  
 فى الوجود والا يمكن وجود  
 الذات بدون تلك الصفات  
 فيكون تلك الصفات غير  
 الذات لا يمكن ولا تفكاك  
 ولكن الكلام فى بعض  
 الصفات المحدثة موصوفها  
 بالصفة الى البعض الاكثر  
 لانه وجود بعضها بدون  
 البعض الاكثر  
 (بين حرم)  
 تلك الفرق بين الجاهلين  
 ومعلوم ان الطرفين  
 فالحق يكونان متعلقين  
 لكل متعلقين غير ان  
 ولا عكس  
 (كلها أصلي بالبقاء)

لا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجوده للذات بدون  
 الصفة محال او ان يكون المراد الذات والصفات الحادثة ولا نسلم انها ليسا  
 بغيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود  
 الذات من حيث هي بدون الصفة وان لم يكن من حيث ملزوميته لها  
 (وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد) هذا جواب  
 ما يقال وهو ان يقال سلنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير  
 الاكتفاء بجواب واحد ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الكل والجزء فان الجزء  
 من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلا  
 يكونان عينين ولا غيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وذكر من  
 استحالة بقاء الواحد الخ (لا يقال المراد به) اي بالتقسيم للذات كما كان تصور  
 وجود كل منهما مع عدم الآخر من اجواب النظر من طرف أهل السنة  
 باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعني ان الشق الجبري  
 بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود  
 احد ههنا بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جاذبية التعريف  
 او عدم مانعته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد منهما بدون  
 الآخر سواء مع وجود كل واحد منهما بدون الآخر (ولو بالافترض) اي  
 وجود كل واحد منهما بدون الآخر (وان كان محالاً) اي وان كان للفروض  
 محالاً من اجواب لقوله ولا يتصور وجود العالم (والعالم قد يتصور وجوداً  
 ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع) هذا جواب عن قوله والعالم لا يتصور  
 بدون الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع  
 بخلاف الجزء مع الكل) جواب لقوله وما ذكر من استحالة الخ رفاته كما  
 يمنع وجود العشرة بدون الواحد وتنفع وجود الواحد من العشرة بدون  
 العشرة اذ لو وجد ما كان واحداً من العشرة بل كان واحداً مطلقاً قبل وجود  
 الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدروهم انتم قلتم ولو بالافترض وان كان  
 محالاً (والعالم قد يتصور وجوداً ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع) فيلزم  
 ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع  
 الكل (والمحال ان وصف الاضافة معتبر) يعني ان الواحد واحد من العشرة

له يعني المراد امكان  
 فرض وجود كل منهما  
 مع عدم الآخر فبين  
 الشاخص عدم امكان وجود  
 الذات بدون الصفة لان  
 معرفة الحاصل يتكفله  
 اذ مع اعتبار اضافة  
 الذات للصفة لا يمكن  
 وجودها بدون الصفة  
 عنه لانه يكفي في تعلقه  
 بين الذات والصفة  
 انفكاك الصفة عن الذات  
 لان المعتزلي في المغايرة  
 الانفكاك من الجانبين  
 وانما افترضنا امتناع  
 انفكاك الجزء عن الكل  
 مع الغناء عنه بامتناع  
 انفكاك الكل عن الجزء  
 فنهى المنسبة الى ظهور  
 الفساد من قولهم ان  
 الواحد يتبع بالضرورة  
 (عصام)





حاصل ان يقال لا يلزم من قولهم هو موجود ولا غير ان ارتفاع النقيضين  
ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهتين شرط في التناقض ومهما ليس كذلك  
وكما هو حكم سائر المحمولات اي التناقض بحسب المفهوم ولا يتخلل بحسب الذات  
والنسبة الى موضوعها فانها ليست شرط للاتحاد بينهما بحسب الوجود بل عليه  
بالمحمول العددي فوزيد اي لان العدد في ليس له هوية خارجية وبالمحمول  
العرضي كالكتاب مع زيد لان الوصف متأخر الوجود عن الموصوف  
فلا يقيد معه في الوجود اجتناب عن الذاتي بل انه متأخر الوجود عن الوسيط  
في الذهن ومقدمه في الخارج (راجع المحل) لان المحل لو كان متأخرا  
الوضوح في الخارج لم يقع حمل عليه والتناقض بحسب المفهوم لم يقيد  
بما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان جرس فان لا يقع وقولنا  
الانسان انسان وان كان يقيد فلنا لان هذا اي الاتحاد بحسب الوجود  
والتفكير بحسب المفهوم وانما يقع في مثل العالم والقادر نسبة الى الذات  
اي ذات الله تعالى (لا في مثل العلم) لانه غير بحسب الوجود لان العلم  
غير الذات والقادرة مع الكوثرية اي في العلم والقادرة (ولا في الاجزاء  
الغير المحمولة اي لا يقع في اوجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة والبدن  
من زيد) فالواحد من العشرة لا عينه ولا غير ما وكن البدن ليس من  
زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليه ما هو بحسب المفهوم ولا غير  
بحسب الوجود وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة والواحد من زيد  
غيره ما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حمار فقد خالف  
في ذلك اي كون الواحد غير العشرة بجميع المعتزات لكون ذلك اي الخالفة  
من جهات اي جعفر وهذا اي بيان الجهالة (لان العشرة اسم لجميع  
الوجوه متناول لكل فرد مع اخره) كالواحد من التسعة فلو كان الواحد  
غيرها اي غير العشرة (لصار) الواحد غير نفسه لانه من العشرة  
لان نفسه بعض تلك الاحاد فلو كان غير جميع الاحاد لكان غير نفسه  
ولو لم يكن العشرة بدونه ولكن لو كان يزداد غيره اي غير زيد وكان اليه  
غير نفسه احد الاكلامه اي كلام التبصرة (ولا يخفى عليه بل لا يلزم من كون  
غير العشرة كغير نفسه كذا بل لو كان عليه غيره لم يكن له غير نفسه بل لو كان

له واحد ان تفسير المحل  
بالاقل في الهوية والتفكير  
في المفهوم لا يقع في المحل  
فيل شرط المحل في المفهوم  
بغير ان يصدق عليه ما هو  
لما يصدق عليه الاخر  
فتندرج فيه المحمولات في  
العرضية بل العلمية لولا  
بل لا يقع ان يقال على خلاف  
في الوجود لما كانت حقيقية  
كان الذاتيات او تقديرها  
كالمركب من الهوية  
والصورة على رأي المتكلمين  
بالعرض كالمحل وهو ليس  
بالوجود على الذات ولما  
بالاقل كالمحل وهو ليس  
العلمية لانه لا يعمل  
منه القدر مراد الشارح  
وان لم يصح ما افترضه  
على محكيه وكفروى  
ملخصا  
له وجود خارجي  
له المحل سيد شريف  
له فيقال هو هو  
له قوله والتفكير عطف  
على الاتحاد لا على المحل  
(قراي)  
له فان الانسان هو  
الكتاب من حيث الهوية  
وغيره من حيث المفهوم  
له المحل لانه شرط  
له في الجواب لا يجوز  
ان يكون ذلك مرادهم

من كل الافراد كذا زيد لم يطلق من يدعى بل على الجميع الا يري لو حله  
 بان قال والله ليس من ازيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يمتنع  
 ان العشرة اسم لجميع الافراد لكل واحد من الافراد والاحاد وكن الهم  
 بالنسبة الى زيد وهي اى صفاته الالهية العلم وهي صفة اخرى تنكشف  
 للعلوم عند تعلقاتها (اى عند تعلق الصفة بالعلوم) ولا يلزم  
 من اخذ المشتق من العرف من هذه النقص هناك دون ان يعرف العلم  
 الا مطلقا والعرف الحق القوي ولا سماع من كان الاشتقاق بينهما  
 والقدرة وهي صفة اذلية توطى في القدرات عند تعلقاتها (اى عند  
 تعلق القدرة بالقدورات اى بالاجزاء والاقسام) يحدث لها اهلقات بالحدوث  
 ويحل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات الله تعالى فلا يلزم كون ذات الله  
 تعلق على الحوادث ولا شاع ان كلام من التأثير والتعلق متحدد في القدرة  
 فحله يمكن في سائر الصفات ايضا والحياة وهي صفة اذلية توجب حصة  
 بالعلم اعلم ان الحياة بمعنى القوة التابعة لا اعتدال المنهج بقص في الباري  
 تعلق يجب تنزه عنه ومعنى صفة توجب هو العلم في خلق الثبوت  
 يجوز ان يكون ذاته منشأ هذه العلم بالحاجة الى صفة حقيقة من الحياة  
 والقوة وهي بمعنى القدرة (اورد اشعارا بانها تطلق على القدرة والسمع  
 صفة تتعلق بالسموات والبصو صفة تتعلق بالبصارات فيدرسه ادراكا  
 تاما) تنكشف السموات والبصارات للبدن تعالى دلا على سبيل القبول  
 والتمتع ولا على طريق تأثير حاسم في البصر ووصول هواء في السمع  
 ولا يلزم من قدمهما اى قدم العلم والقدرة (التردد للسموات والبصوات  
 هذا جواب ما يقال ومن ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة  
 قد يمتد بلزوم قدم السموات والبصوات والعلوم والقدورات فلا يلزم قد  
 العلم والمطلوب خلافه واجاب بقوله ولا يلزم مما صله ان يقال انما يلزم  
 القدر ان لو كانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادث والقدرة انما هو  
 مبدأ التعلقات وموصوفاتها فلا يلزم قدم السموات والبصارات ولا يلزم  
 من قدم العلم والقدرة قدم العلوم والقدرات لانها اى العلم والقدرة  
 هو ذات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث قبل فسادها وثباتها

لها انما هو صفة العلم

بأنها لا يمتد ومن كان

العلم لا يمتد الى تأويله

بأنها لا يمتد الى صفة العلم

(عصام)

كأنه قديمة بذاته

كأنه اى الحوادث والعرف

كأنه ذكر العلم كذا هو

العلم يجب ان لا يوقف

معرفة للعلوم على العلم

ولانه يقول التوقف

على معرفة العلم يلحق

المصدرى بالعلم معنى

الصفة للوجوه وانقول

ان تسمى العلم بالعلم

في نفس مطلق للعلوم

وهو من العلم مستغنى عنه

بما رتبته العلم سابقا

(عصام)

كأنه اى صفة العلم

كأنه اى الممكنات

كأنه قال الله تعالى ان الله

مولا لائق ذو القوة المتين

كأنه يوزن صفة السمع

للقدس السموات

وتحلى طريق تأثير حاسم

انكشف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والا لزم قدم المسبوع  
والسمع لا يحتاج كون المعدوم مشككاً بالسمع والبصر، فلان قلت لا يلزم من إنتاج  
شهوده بخواسنا امتلاكه البصر بلا حاسة ولما رأى بلا حاسة، قلت الشهود  
الخاصة بالحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم الشهود سواء  
بحاسة او بلا حاسة وهذا يرد على ما المشهور العقل فهو عين العلم  
لا امر آخر، فخران المشهور امر آخر فلا يلزم من تجدد كون البصر  
تعلق علل الحوادث ولا يلزم تجهيله لان ما شئ هذا كان معلوماً تعالى  
قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعلق وهو بكل شئ عليم (و الا مرادة  
والشيئية وما عبادتان عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين  
الى الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة  
الى الكل) اى الى جميع المقدورات والازمان لان خلق القدرة على كل  
كافى لمرادة فعله من ان لا يورثه غير القدرة (وكون) عطف على مع استواء  
تعلق العلم تابعاً للوقوع، فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون مقتضياً  
للووقوع بل لا بد قبل التعلق من سفة مقتضية للوقوع يحق ليست الا ارادة  
نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية بالضرورة ولا نفس  
العلم كاقول الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع  
فلا يكون الوقوع تابعاً له ولا لزوم الدور (وهذا ذكر) اى في قوله اول صفات  
الزلية نرى تعدد هذه الاوصاف (تنبيه على الرد على من زعم ان الشبهة قد حلت  
اى رد على الكرامية حيث قالوا المشي صفة واحدة اذلية تتناول كل مشي  
والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى) اى قال الكرامية ان الزلية حادثة  
متعددة بتعدد المراد ان الله يرد عليه باستقالة قيام الحادث بذاته تعالى  
وبان صدور الارادة الحادثة عن البصر حيث نلوس الا بالارادة فيتعرف  
على ارادة فيتمسك وتقول ان الارادة الحادثة يجوز ان يستند الى المشي القدرة  
ولا يتمسك كالسنو الا ارادة الجزئية الى الارادة القدسية عند اهل السنة  
روى عن من زعم) اى رد على من زعم (ان معنى ارادة الله تعالى فعله  
اى فعل الله) انه ليس بممكن ان مع احد غيره خزان ولا سلكاً لا مطلوباً  
وهذا الزام من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن الهيثم فانه يقول ان الله

له التساويين بالنسبة  
الى القدرة من العلم والترك  
او الضدين كخصيصهم  
بشكل معين لوزن مخصوص  
دون ما لا يملكه الا اشكال  
والاولان ١٢

(ابن عرس)

كله اى تخصيص احد  
المقدورين بوقوعه  
في ذلك الوقت ودوامه  
من الاوقات ١٣

(ابن عرس)

كله يريد ان الارادة غير  
القدرة لان القدرة لا تسلم  
للتخصص لان نسبتها  
الى الكل وضبة الكل الى  
على السواء وفي العلم لا  
تابع للوقوع فلا يصلح  
ان يكون مقتضياً له  
الا حادثة بالشئ على علمه  
به والتخصص متبوع فلا  
يكون علماً ١٤

(ابن عرس)

كله اى وقوع احد  
المقدورين ١٥  
اى على الرد  
لا اله الا الله تعالى  
على ذلك الفعل ١٦

تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف به مجازاً فإذا قيل إرادة الله تعالى كذا فلا يخالو أن يكون فعل نفسه أو فعل غيره فإن كان فعل نفسه لمضاهاة فعل وهو غير ساء ولا ممكن ومضطرب وإن كان فعل غيره فمضاهاة إيمره فيثبت ولا تكون الإرادة صفة حقيقية في ذات الله تعالى ومفعول إرادته تعالى فعل غيره أنه أي الله (أمر بكم) قوله ومفعول إرادته محطف على المعنى الظاهر السابق وكيف لا يستفهم إلا لا يستبعد أي كيف تكون إرادة الله تعالى فعل غيره عبادة عن كونه أمراً به والحال أن الأمر يوجد بدو الإرادة الله تعالى ولو كانت عبادة عنه لما وجد بدو وإمارة وقدر الأمر كل مكلف) وهو من جاوز حد الباطح غير ممنون مؤمن كان أو كافراً ذكر كان أو نقيراً بالآيات صائر الواجبات مثل الصلوة وغومار ووشاء لوقع أي لو شاء الله الأيمان صائر الواجبات لوقع أي يحصل الأيمان وسائر الواجبات من جميع المكلفين لأنهم هم محالون الإرادة توجب الوقوع بخلاف الأمر وإذا كان كذلك فلا يكون معنى الإرادة كزعمت المعتزلة والأمر باطل أي وقوع الأيمان وسائر الواجبات من كل مكلف والمأزوم مثله أي للشيء وإذا كان كذلك كيف اسم فهو في محل الرفع وإن كان فعل وهو في محل النصب على المحالية قيل مشية الله تعالى صفة أزلية لا يطلع عليه إلا الح والظلم ولا الأبيسة ولا اللزوجة لقرون وإرادته صفة أزلية لا يطلع عليها إلا المذكورون إلا أن المشية في حقنا تقتضي الوجود والإرادة تقتضي الطلب ولذا إذا قال الرجل لامرأته شئت خلوا فليتوى الطلاق يقع ولا يقع في الإرادة وإن نوى لأن الأول يقتضي الوجود والطلب يقتضي الطلب والطلب يقتضي وجود المطلوب ولا يقتضي الوقوع والفعل والتخليق عبادة عن صفة أزلية تسمى التكوين وسعي تحقيقه وعمل عن لفظ الخلق) يعني لم يقل والخلق مع أن لفظ الخلق أنف وتشيع استعماله أي الخلق ربي الخلق) يعني لو قال والخلق لتوهم أن الخلق صفة الخلق وليس كذلك ولا لعل ذلك مدخل عنه والترزيق هو تكوين مخصوص صريح به أي صرح المصنف بالترزيق مع أن الفعل يتناول مثل الخلق والترزيق وغيره لأن الفعل أعم والأمر يتناول الأخص فلم يكتب بالتناول المذكور إشارة إلى أن مثل الخلق والتصوير والترزيق والأعمال والأمانة وغير ذلك

لله أي أمر به بالفضل  
فعله حتى أن ما لا يكون  
وأمره به لا يكون له لواله  
تعالى وهو قول المعتزلة  
الجارى من الاعتزال فقال  
الشراح في الوجود كيف  
يجب القول بذلك  
(ابن عرس)  
لله بالخير يتبعه فو كيف  
زيد  
كلمه مثل كيف جئت  
أي على أي حال جئت  
أراك أوما شياً  
(جامي)  
كلمه وقمهم الخلق

ما أسند إلى الله تعالى كل منها واجب إلى صفة حقيقة لازمة قائمة بالذات  
 هي بذات الله تعالى (في التكوين) أي الإيجاد من العدم إلى الوجود قول  
 كل منها خبران (وكما تقدم لا شعري من انهاء) أي المذكورين راجعاً إلى  
 وصفات لا فصل (لوصفات الذات بعض من صفات الذات قد يمتنع  
 كالعلم والحيوة والقدرة والإرادة وصفات الفعل خاصة غير قائمة بالذات  
 والإحياء والامانة والمراد بصفات الذات الذي لا يزول نقص من صلب وصفات  
 الفعل الذي لا يزول نقص من سلبها والكلام وهي صفة لازمة معها  
 أي عن صفة (بالنظر إلى النفس بالركب من الحروف) وهذا إذا  
 عبر عنه باللسان العربي فقرأن وان عباد بالسر ياتي فيروا باليوناني فليحل  
 بالعبودية وقوة والنفس في الكل واحد وهو الكلام النفس (وذلك لأن كل  
 من يأمر وينهى ويحرم من نفس معن) وذلك للمعنى لا يختلف باختلاف  
 العبارات والأوضاع والكلام النفس ليس عبارة عن الوجودات الخلقية  
 تختلف فيها باختلاف العبارات (نحو يدل أي يشير عليه) أي على المعنى  
 (بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهو غير العاص) إشارة إلى جوهر  
 سؤال مقدار وهو ان يقال ان لا حاجة إلى اقباض صفة الكلام لان من العلم  
 فأجاب عنه بقوله وهو غير العلم (ان قد يغير القول لا يسلط يعلم خلافه  
 وغير الإرادة أي الكلام غير الإرادة (لأنه) أي لا نسكت (قد يأمر  
 بما لا يريد كمن يأمر عبده قصد إلى اظهار عتوانه) أي عصيان عبداً  
 (وعدم امتثاله) أي عبده (لا وأمره) أي من راجع إلى من هذا التعليل  
 على ثبوت مغايرة علم الإنسان للكلام ولا يتم التقریب بهذا القول  
 بين علم الله تعالى وكلامه كما امر الله تعالى في لعب بولاهن مع انه تعالى لم يرد  
 إيمانه لأنه لو اراد إيمانه يكون مؤمناً لا وادعه تعالى حجب الوقوع فلو كان  
 الكلام عين العلم والإرادة لما وجد بدونها ولا لزم متف وكذا اللزوم  
 وفيه نظر لأنه لا يزول من كون صفة الكلام غير العلم والإرادة في الحوادث  
 كونه غير هائي الخالق (ويسمى هذا كلاماً نفسياً) أي المعنى الذي وجد  
 في النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو  
 كونه أمراً وانصافاً وخبراً وهو المعنى القائم بذات الكلام وهو الذي يريد

له ضابط في الشرع نحو  
 الأمر والذات لا يغير  
 والبسط والقبول والحق  
 ولا نعام ولا كسر  
 إلى غير ذلك

(ابن عرس)

أي الصفة التي هي  
 كونه أمراً لا يمكن  
 كونه فيكون طاقين  
 وهو على الصانع تعالى  
 هي أي ثبوت صفة  
 امر لا بد منه بدليل  
 كونه قبل وجود المخلوق  
 كونه قبله لا يخلو  
 له فلهذا لا تنافي  
 ظاهر وأما الإشارة فكما  
 يشاهد من قوله  
 ان يأتيه معنى

(ابن عرس)

أي في ذاته المعنى لأن  
 من نفس يدل عليه  
 بالعبارة فهو عام

(ابن عرس)

شأنه كما أن الله تعالى  
 ولا شعور له به بل لا شعور  
 عن حق وهو علم لا شعور  
 انما هو من على زيد وهو  
 يعلم له أي في قوله تعالى  
 المعنى نفسه هو علم النفس  
 انما يتبع الآخر لا هو صاحب  
 العلم ولا نهما بل  
 بالضرورة

(ابن عرس)

أي في ذاته المعنى  
 لا يخلو من غيره عند  
 من لوجه منه

للكلام في نفسه وبعبارة هذه العبارات والألفاظ المركبة من الحروف  
وهو اختيار الشيخ أبي التصور المأخوذ وهو قدوة أهل السنة في باب  
العقائد جزاء الله تعالى خيرا (على ما أشار إليه الأخطل) وهو من قدماه  
الشعراء (يقوله) إن الكلام لفي القواد وأجعل السكان على القوادد ليس  
هذا التام يبيد إطلاق الكلام على ما في النفس ولا يدل على مقابلة العلم والارادة  
روى قال من رضى الله تعالى عنه (في زورت) أي (سبقت) رضى نفس مقالة وكثيرا  
ضرب على الظرف لأنه من صفة الأحياء وما لتأكيد معنى الكثرة  
والعمل فيه قوله (تقول لصاحبك) أن في نفس كلاما لا يدركه العلم ولا يدل  
على نبوت صفة الكلام لجميع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام  
أنه تعالى متكلم) فأنهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون إنه ليس بكذا  
ونحن من كذا وغيره بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام؛ فإن قيل صدق  
الرسول موقوف على تصديق الله تعالى آياه وإنما خبره بكونه صادقا  
وهو يعلم خاص له وأثبت الكلام به دور؛ قلنا لا نسلم أن تصديقه له كلاما  
بل هو أظهر البقرة على وفق دعواه والذي يدل على صدق ثبت الكلام  
ولم يثبت (مع القطع باسئلة التكلم) أي التلطف ومن غير نبوت صفة الكلام  
في المعنى (ثبت) أي إذا كان كذلك أن الله تعالى صفات شأنية  
هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين  
والكلام) كمال الصفات الثمانية هي الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع  
والبصر والكلام والبقية فثبت مع هذه الصفات مع التكوين (ولما)  
هو ظرف بمعنى إذا استعمل لستعمل الشرط يليه فعل مضارع لفظا ومعنى نحو  
لما لم يكن (كان في الثلاثة الأخيرة) كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدّم  
وهو أن يقال أن الارادة والتكوين والكلام تعلم ما سبق فالحاجة إلى  
ذكرها تأييدا وهو التكرار للتفرقة فأجاب عنه بقوله ولما كان في الثلاثة  
الأخيرة أي الارادة والتكوين والكلام زيادة نزاع وخلاف كذا الإشارة إلى  
إثباتها) أي إثبات الثلاثة الأخيرة (وقد مرها) فصل الكلام بعض التفصيل  
فقال (أي المصنف) وهو أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له) أي لله  
(ضرورة احتياج الجواب للشتق) وهو لفظ متكلم (للشيء من غير قيام

له ومثبت أن قوله  
فإنما كان أبو بكر رضي الله عنه  
فيه أن أسكنه خطه موافق  
بقوله على ما دللنا قوله  
لا قلنا وكان ذلك في أمر  
العلم به سلفه بنى  
سأله الفضل بن رضى الله  
على ختم اسمه على من  
الأصحاب

(ابن عرس)

لكنه قد مر على هذا  
تسعة الصفات للقدرة  
وقد مر أدنى والصفات  
المقدسة وقد مر بأقدم  
الصفات وعند الأشعرية  
ثمانية لا وهم لا يثبتون  
صفة التكوين وعند  
المعتزلة لا يقدم إلا الذات  
وعند قدماء الحنفية القداء  
كثيرة لكثرة الصفات  
النبوتية عنهم على ما يأتي  
وعند الفلاسفة المكنات  
القدسية كثيرة جدا ولحق  
الكل على نقصان الواجب  
غالب بقدمه إلّا أن  
(ابن عرس)

لعل تلك الحروف صويتهم بان الله تعالى  
 هو صوتهم بان الله تعالى  
 فلهذا قد علموا انهم وافقوا  
 الحروف في ان كلامه  
 حروف واصوات وسلوا  
 انها حروف لكنهم ذهبوا  
 انها قائمة بان الله تعالى  
 فهو صوتهم قوام الحروف به  
 فقد قالوا جميع القياس  
 الثاني وقد حوّل كبرى  
 القياس الاول وقالت  
 المعتزلة كلامه تعالى  
 اصوات وحروف لكنها  
 ليست قائمة بذاته تعالى  
 بل هي قائمة بالله في غير كل صوت  
 الحروف ليس بغير الله تعالى  
 عليه السلام وهو حروف  
 فهم ايضا معصيا القياس  
 الثاني لكنهم قد حوّلوا  
 في صفى القياس الاول  
 وهو ان كلامه تعالى صفته  
 هذا الذي قالته المعتزلة  
 لا تنكره بل نقول بضمي  
 كلاما لغويا ونعترف  
 بحدوده وعدم قيامه براه  
 لكنها ثبت امر اوله ذلك  
 وهو ان القياس بان النفس  
 ونقول هو الكلام حقيقة  
 وهو قائم بان الله تعالى قد صنع  
 صفى القياس الثاني  
 (بمواقف مع شرح)

ما نحن الا شقاق به، وهو لفظ التكلم (وفي هذا) أى فى قوله صفه له  
 (رد على المعتزلة) حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره  
 من تلك او التى عليه الصلوة والسلام او اللوح المحفوظ او جبريل عليه السلام  
 وليس صفته تعالى، يعنى قالت المعتزلة ان كلامه لله تعالى مخلوق غير قائم  
 بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعاني  
 وهى حادثة قائمة بقول الله تعالى من ملك اوصى عليه السلام وغير ذلك فلا يكون  
 قائما بان الله تعالى بل بتلك الاجسام المضمومة ومعنى كونه متكلما ان كان من  
 الحروف والالفاظ على وجه مخصوص فى الاجسام المضمومة واستدلوا  
 على ذلك بان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والالفاظ وكذلك  
 فى الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشقة على الاخبار ارات عز الدين  
 بين العقلاء وغيرهم كالملأكة والانبيا والمؤمنين والكافرين والجهل  
 والطير وغير ذلك وهو لزم ان يكون نواتى الازل فلا يكون كلامه انزيا  
 والالزام الاخبار عن العدم وهو سفسف وعصب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا  
 رازية ضرورة امتناع قيام الحوادث به اى بغيره تعالى لانه لو كانت حادثة  
 لكان التعرّى عن الكلام فى الازل ثابتا فتعبر على ما قيل التغيير من ابد الى  
 الحوادث (ليس) الكلام من جنس الحروف والاصوات ضرورة انهم  
 اى الحروف والاصوات اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها ببعض  
 البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بدى  
 يعنى ان البارى تعالى متكلم بكلام اتلى قائم بذاته ليس من جنس الحروف  
 والاصوات وهذه العبارات تسمى كلاما لله تعالى لانه تعالى على كل ان يقوله تعالى  
 تسمى بعبارات مختلفة بالالسنه وفى لسان بكلمات مختلفة واللسان واحد  
 قال الامام فى الاحياء ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود  
 غيره (وفى هذا) اى فى قوله ليس من جنس الحروف (رد على المعتزلة)  
 والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف  
 ومع ذلك فهو قديم اى قد علم عند المعتزلة وعند الكرامية فانهم وان كانوا  
 قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمه  
 كما صرح الشافعي رحمه الله تعالى قيل هذا بقوله ولم يزل انزيا وكلامه

الكرامية من له صفات لكنها مكتوبة (وهو أي الكلام صفة أي معنى قائم بالذات) أي بذات الله تعالى (منافية للسكوت الذي هو شأه الكلام مع القدرة عليه) أي على التكلم والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات أي عدم المطاوعة على إرادة التكلم في نفسه (أما بحسب الظن أي والآفة المتعاقبة لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على فطرة أو إسلام) الحديث (كماني الخرس أو بحسب ضعفها) أي الآلات وعدم بلوغها، أي الآلات (عدم القوة كما في الطفولية فأن قيل هذا) أي كون الكلام منافية للسكوت والآفة (أما يصدق على الكلام اللفظ دون الكلام النطقي) والحال أن الجه في الكلام النطقي لا في الكلام اللفظي (إذا فسكوت والخرس أنما يتناقض التلفظ) حاصل السؤال أن يقال إن قوله الآلا ليس من جنس الحروف والأصوات يتناقض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والآفة لأنه يفهم من الأول أن الكلام ليس من جنس الحروف والأصوات فيكون المراد به الكلام النطقي وعن الثقل يفهم أن الكلام من جنس الحروف والأصوات فيكون المراد به الكلام اللفظي وما هذا إلا تناقض أو يقال إن هذا التعريف إنما يصدق على الكلام اللفظي والمقصود تعريف الكلام النطقي (قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيين بل لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك) أي على إرادة التكلم (كماني الكلام اللفظي ونفسه فكذا ضد الحرف) فينشأ يكون تقديرين قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك إرادة التكلم مع القدرة عليه وأيضا يكون تقدير قوله هي عدم مطاوعة الآلات هي عدم القدرة على إرادة وإعلم أن الكلام اللفظي مناف للسكوت والآفة اللفظيين كالأصوات النطقي مناف للسكوت والآفة النطقيين لأن التكلم بالكلام الظاهري لا بد أن يتدبر في نفسه أولا ثم تكلم بهذا الكلام الظاهري وذلك التدبر من كلام باطني وهو مناف للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبر لأن السكوت اللفظي ضد لفظ دون الكلام المعنوي الذي ضد السكوت المعنوي وكلا مناف الكلام المعنوي دون مدلول الكلام اللفظي والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين وبين السكوت والآفة الظاهريين

له الخرس عرقه فيسان  
ويكون معناه أن يمتد  
مطوع الحروف وهو امر  
من اليك ولا تطلبه امر  
والاصطلاح فيكم مخصوص  
بلا صلي ١٢  
(ركليات)  
كلمة تناقض على القول  
بمنافاة الكلام للسكوت  
والآفة ١٢  
(ابن عرس)



لهذا ذكرنا ثلاثة ليس في حصار  
الكلالة والمواد والغير  
بل على سبيل المثال لانه  
يكفي التبيين على ان تكثر  
الامثلة في تقاليس باعتبار  
تكاث الصفات كيف وقد  
قيل كلامه في خمسة هي  
الثلاثة المذكورة والصفة  
طائفة من اركان الوجود  
كلامه على لسان العباد  
ولا يهون عز الاستعانة  
وحسنه يزيد على الخمسة  
لوجود التعجب والظهور  
والهنا وانما الشايع بقوله  
يعني تمامه وواحدة الى  
دفع الاستغناء عن قوله  
ولهذا تكلف كلامهما سبق  
من السابق اثبات الصفات  
وهذا الاشارة للوحدة  
ودفع توهم تكاثها من تعدد  
الاصناف والاضافات ويمكن  
توضيح آخر هو انه اشارة  
الى انه متكلم بصفة الكلام  
لا بكنهه ولا بآلة فصاحته  
(عصام)

السكوت الباطن والسكوت الظاهر وبين السكوت الباطن والافقة  
الظاهر والباطن السكوت والافقة الباطنين خصوصاً وخصوصاً مطلق  
لانه كلما يقدر على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم ولا يريد  
في نفسه التكلم ان لا يقدر على ذلك في نفسه واما بين السكوت والافقة  
فسهوا التبيين الكل واما بين السكوت الباطن والسكوت الظاهر فخصوصاً  
وخصوصاً من وجه لا فاعلم وجود ان في ترك التكلم مع القدرة عليه ومن  
ارادة التكلم في نفسه ووجود ترك التكلم مع ارادة التكلم في نفسه ووجود  
عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم وكذا الفرق بين السكوت الباطن  
والافقة الظاهرى عموم وخصوص من وجه لوجود ما معاني الطفل ووجود  
الافقة الاولى في الاخرس ووجود الافقة الثانية في الصم وتأمل الحسنة  
بين الباطن والله تعالى متكلم بما اى بطلان الصفة رأمركناة عجب يعنى انهم  
اى الكلام (صفة واحدة تتكرر الى الامس والنهى والخبر) لا معنى  
ان يكون نوعاً واحداً يتكرر الى الجزئيات الحقيقية واما كما يتكرر الى الاجزاء  
الخارجية لانها حيث تدرك تكون هوية واحدة كسائر الصفات بل للظهور  
جزئى حقيقى له تعلقات فباعتبارها يتكرر تكثراً اعتباراً بل يكون زبده موجبة  
وكتاباً الى غير ذلك (بالتخلاف والتعلقات) اى ان تعلق صفة الكلام  
بللمعروف به يكون امراً وان تعلق بالبنى عنى يكون غمياً وان تعلق بالغير  
يكون خبيراً كالعلم والقدرة وسائر الصفات اى الولاية والتكوين  
فان كل منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات  
والاضافات لما كان ذلك اى كون الصفات واحدة (اليق بكمال التوحيد)  
وان كمال التوحيد انما يكون بوحدة كل واحدة من الصفات فيه بحكمه لان  
هذا دليل ظنى يجوز التكرار في الصفات (ولانه لا دليل على تكرار كل منها  
في نفسها) اى من الكلام والعلم وغيرهما هو مدخول ايضا لان عدم  
الدليل باوعدمه عليه لا يستلزم عدم الدلول والسئلة لم يطلب في البقين  
(فان قيل هذه) اى الامر والنهى والغير اقسام الكلام لا يمتثل وجودها  
اى الكلام (بدونها) اى بدون هذه الاقسام بحاصل هذه الاشكال هو  
المعارضة وهو ان يقال وان دل دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة

والشكز الى الامر والنهي والتكثير باختلاف العلاقات ولكن عندنا ما يدل  
على خلافه وهو ان الكلام على محصور في هذه الاقسام ولا يتصور وجود  
الكلام بدون هذه الاقسام لان الكل اذا انحصر في اقسامه لم يتجاوزها  
مستلزم انتفاء ذلك الكل فقد وجد هذا الاقسام في الازل ولا يكون صفة  
واحدة متكررة الى تلك الاقسام باختلاف العلاقات فكذا انه اي كون  
الامر والنهي والتكثير اقساماً للكلام (ممنوع بل انها يصيب احد ذلك  
الاقسام عند العلاقات وذلك اي صيرورة احد الاقسام (فيها التكرار)  
اي في المستقبل واما في الازل فلا انقسام اصلاً اي لا حقيقة ولا اعتبار ايضاً  
ان القسم لا يوجد بدون الاقسام في القصة الحقيقية فكيفية الانسان الى  
الولادة واما في القصة الاعتبارية فكيفية زيد الى الضائقة والكاتب فلا حاجة  
ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضاً قيل كون كلام الله تعالى على هذه  
الصفة غير مقول فان قوله (اقبلوا الصلوة) مع قوله (ولا تقربوا الزنا)  
كيف يقدر في الازل لفظاً او معنى حتى يتكرر بالاعتبارات وهل هذا الا  
كما قول يكون زيد مع عمر ومحمد بن محمد تكثيراً وبطلانه بداهي ومثله  
بعض الفضلاء سبيل اصطلاح مع غلامه على انه اذا قال زيد كان هذا امر  
بالصوم بالتهنؤن بالفضل بكيل ونهيها عن الخروج عن الدار ولغيرها  
بدخول الامور البلد واستفهاماً عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل  
زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امر او نهياً وخبراً واستفهاماً ومع ذلك  
كلام واحد قيل هذا مقول في الكلام الفضل لا النفس ان لا يعقل معنى ولما  
يكون امر او نهياً وخبراً وذهب بعضهم وهو الامام الرازي (الى انه)  
اي الكلام في الازل خبر ومرجع الكل اي سائر الاقسام (اليه) اي الخبر  
لان حاصل الامر انما عن استفهام الثواب على الفعل والعقاب على  
التارك اي تركه موجب العقاب يعني اقبل الصلوة ان قدمت الصلوة فانت  
مثاب وان لم تقدم الصلوة فانت معاقب (والنهي على العكس) اي حقيقة  
النهي الاخبار عن كون الامتناع من الفعل موجباً للثواب والاقدام عليه  
موجباً للعقاب وحاصل الاستفهام اي الاستفهام (الخبر عن طلب  
الامر وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وذهب اليه البعض

له تحقيق القام كما ان  
صفة العلم والامر انما هي  
من اقسامه المتعلقة بهوية  
وتعلقه بالذات في قوله الله  
تعالى عليهم بكل شيء يريد  
قادراً على كل ممكن هو  
هويات تلك الصفات  
الحقيقية بشرط تعلقها  
بمتعلقاتها كذا في الصفة  
الكلام هوية خاسر حية  
وتعلقه بالذات بقوله الله  
تعالى تكلم بكلاماً انما تصف  
بتلك الصفة المتعلقة بكذا  
لا مجرد تلك الصفة بدون  
التعلق والوجود تعلقها  
يكون من الاضافات تلك  
الصفة الحقيقية لما كانت  
امر باعتبار تعلقها بطلب  
الفعل ونهيها باعتبار تعلقها  
بطلب التارك في الازل كان  
القرآن كلام الله تعالى بما  
غير مخلوق لكونه صفة  
حقيقية له تعالى  
ركنوي في تعلقات  
عبد الحكيم

قيل لا يخفى ان هذا الرد توجه على مختاره ايضا وهو ان الكل في الازل واحد  
 ودفعه دفعه (بأن تعلم اختلاف هذه للعاني) أي الاسرار والنبى والخبر  
 (بالضرورة) لان الخبر هو محتمل الصدق والكذب دون الامر والنبى  
 والاستخبار والنداء لكونها انشآت واستلزام البعض لا يوجب الاتحاد  
 في المفهوم لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر  
 باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على التارك لازم لهذا المفهوم فان  
 قيل (رد على قوله الله متكلم بها أم وإنه وخبر الامر والنبى بلا ما مور  
 ولا منى سفة عبث) معنى السفة الخفة ومنه زمام سفة أى خفيف  
 العبث هو السعى والغرض جميع روا الاخبار في الازل بطريق الضم كذب  
 محض يجب تزييه الله تعالى عنه يعنى سمعنا الله تعالى يقول (انا انزلنا  
 نوحا الى قومه) كيف يستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح عليه السلام  
 يلفظ الماضى ونوح وقومه لم يوجد بعد وكن الاخبار الله تعالى عن عصيان  
 آدم عليه السلام بقوله وعصى آدم وعن ابراهيم عليه السلام (رب  
 اجعل هذا البلد آمنا) ونظائر هذه كثيرة قيل وجود هذه الافعال  
 يكون اخبارا عن الماضى وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الانزل  
 فيلزم الكذب والكذب على الله محال قلنا ان لم يفعل كلامه في الازل امره  
 ونهيا ونهيا بل صفة حقيقية في الازل يتكرر الى الابد والنبى والخبر لا يتكرر  
 العلاقات في المستقبل كما هو مدعى البعض وهو الحق فلا اشكال لان هذه  
 الاشكال مبني على كون كلامه تعالى امر او نهيا وخبرا في الازل يعنى اخبار الله  
 تعالى لا يتنوع الى الماضى والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالى في الازل  
 وهو اخبار عن ارسال نوح عليه السلام مطلقا وانه باق من الانزل  
 الى الابد فقبل الارسال كانت الصيغة الدالة عليه انا انزلنا نوحا عليه السلام  
 انا انزلنا نوحا وكن في عصيان آدم عليه السلام وغيرة وهو نظيره تعالى  
 فانه تعالى ما لم يوجد زيد قبل وجوده بله سيكون وجوده عالم  
 بأنه كائن وبعد وجوده عالم بأنه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى العلوم  
 بالنظر الى العالم وكن التنزيل الى الغيب لا الى الخبر ونظيره من المحسوسات  
 الاضطراب المصنوعة اذا توجه اليها انسان كانت قد امه واذا حق بل

له أى مضطرب اصله

الخفة والحركة ۱۳

(اخترى)

له كاذبا ليه ابراهيم

القطان ۱۴

(ابن عرس)

لا توجه لهذا السؤال ۱۵

(ابن عرس)

ظہرہ کانت خلفہ والاحول مینہ کانت من مینہ واذاحول یسارہ کانت  
عن یسارہ ولا تغیر علی الاستوانۃ واما التذہب علی الانسان والی من الجواب  
الشارح یحبہ اللہ تعالیٰ بقولہ والاخبار بالنسبۃ الی الازل لا یتصف  
بشیء من الزمنۃ واذاکان مغزاه عن الزمان کان خطابہ مدلیا فیکون مع  
خطاب علی بحسب زمانہ وعلیہ روان جعلنا (ای ان جعلنا کلامہ  
تعالیٰ ر امر او نهیا وغیرا) کما کان من مذهب البعض او تحسیر ر قلا امر  
فی الاول لا یجیب تفصیل المأمور بہ) کالصلوۃ والصوم ر فی وقت وجود  
المأمور ای العبد قولہ لا یجیب تفصیل المأمور بہ الخ ای انما یلزم لیسف لو کان  
امر اللہ تعالیٰ ونہیہ لان یجب اتیانہ وخرکہ وقت امرہ ونہیہ فی الازل واما  
لو کان الامر والنہی من اللہ تعالیٰ لا یجیب وقت وجودہ ای وقت تعلق الامر  
بالکلف لا متعلق فہو مین الحکمة الی فی ضد السفہ ر صیرورۃ) ای  
المأمور ر اما لا تفصیل) ای تفصیل المأمور بہ (فی کفی) الامر (لن لک)  
ای لا یجیب لکن کور (وجود المأمور فی علم الامر) یعنی ان الامر للعدوم  
الذی یجب فی الحال لا یجوز واما الامر لا یجیب وقت وجودہ فجاہزا ونقول  
بعبارة اخرى المعدوم ہو ان یکون مأمورا بتقدیر الوجود الایری  
ان المنزل علی النبی علیہ الصلوۃ والسلام کان امر او نهیا لکن کان موجودا ولم  
یوجد الی یوم القیامۃ فکل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقرار علی المأمور بہ  
والانتہاء علی التنتہی عنہ بین ان الامر والنہی ولم یکن ذلك مستعکدا  
مناویمکن ان یجاب عنہ وهو ان یقال ان الخبر عنہ علی قسمین احدهما  
عقلی والاخر حسی والخبر عنہ المقارن للاخبار فی الازل هو العقلی لا الحسی  
لان وجودہم النفسی یقتضی الخبر عنہ العقلی والكلام الحسی یقتضی الخبر عنہ  
الحسی والحاصل ان وجود الخبر عنہ فی علم الخبر کاف للاخبار ولا یقتضی  
وجودہ فی الخارج رکما اذا قدر الرجل ابنہ (ای الرجل ابنہ)  
ہل یفعل کذا بعد الوجود والاخبار جواب علی قوله والاخبار  
فی الاول بطریق المضی کذب بحسب زمانہ النسبۃ الی الازل لا یتصف بشیء  
من الزمنۃ اذ لا ماضی ولن کان فی صورة المنفصل بل هو اخبار محض خل عن الزمان  
اولا مستقبل والاخبار بالنسبۃ الی اللہ تعالیٰ لان الاخبار علی کلام والمالما یقارنہ

لہ فی الازل منقسم الیہما  
(ابن ہریر)  
کلمہ فی الازل بل وقت  
کلمہ فلا یحقق لہ ولا یجوز  
صورة المنفصل الازل  
لا یتصف الی آخرہ ۱۲  
کلمہ فلا یحقق لہ الزمنۃ  
فی الاول ۱۴

أو الاستقبال ما يستقبل ولما كان كله تعالى اذ لا يتم تصور فيه ذلك المصنف به كلام  
بالنسبة الى توجه الخطاب للسامع فان كان مصنف الكلام مسلماً على توجه الخطاب له  
كان ماضياً وان كان معه لو بعداً فالحال لو الاستقبال لا تنزه عن الزمان كان عليه  
ان لا يتغير بتغير الأزمان لان العلم صفة حقيقية لا يتغير بتغير الزمان لا يتغير  
تعلقه واضافته ولا يلزم من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية  
ولما صرح اي المصنف ردالية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن  
ايضاً قد يطلق على الكلام النفس القديم كما يطلق على النظم للتوقيف على كلام  
اللفظي والحادث فقال والقرآن فعلان بمعنى المفعول جعل لهما الكلام الله  
تعالى المنزل على النبي عليه الصلوة والسلام وفي اللغة من القرئ وهو كتح  
ويقال قرأت للملئ الحوض اي جمعت فيه ومنه القرية اسم للمدينة  
لما يجتمع الناس فيها كلام الله تعالى غير مخلوق (الكلام في اللغة عبارة  
عما يفيد السمع وعند الفقهاء عبارة عن حروف منظومة واصلت مقالة  
وفي اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما ينافي السكوت والخرس وعقب القرآن  
بكلام الله تعالى (يعني قال المصنف القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق  
ولم يقل القرآن غير مخلوق مع ان هذا الحق من الاول والخفة مطلوبة  
عندهم لما ذكر المشايخ) تعليل عقب (من الله) بيان ما قلنا من ان القرآن  
كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقل القرآن غير مخلوق لتلايق الكلام  
ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم لان اطلاق القرآن على هذا  
للمؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفس كما ان اطلاق الكلام على النفس  
اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف (كما ذهب اليه المتأخرون) هم اصحاب  
الحمد بن حنبل (جهلاً لما هو ثابت في نفس الامر او جهلاً بحسب قول  
النظم للمؤلف من الاصوات والحروف للسبب بعضها على بعض  
قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما اقرب الاجزاء في الوجود بحيث  
لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والقول بقدمه فسد لا يستند  
عن الطفل فضلاً عن احمد رحمه الله تعالى وهو من المتأخرين والثاني  
ترتيب الثاني بمعنى ان كل جزء منه بحيث اذا عكس ترتيبه فسد معناه  
ولكن سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه في الوجود لم يفسد المعنى بل يمكن

له ذهب بعض الناس  
الى ان القرآن هو اسم علم  
غير مشتق خاص بكلام الله  
تعالى هو قوله منهم الا مشعر  
انه مشتق من قرأت الشيء  
بالشيء اذ منعت احداً ما  
الى الاشارة الى اليقظة ١٧  
له ان علياً جعفر بن قولويه  
قال للفقهاء من المتأخرين  
غيرهم ١٨

له قوله لا يصح عن الطفل  
فضلان احدهما وقوله فاما  
سابق ونسبة احمد الى ليس  
في عمله اذ قوله ايضاً هم  
احمد بن حنبل لا عنه شرح  
قول المشايخ (المتأخرون) يظهر  
في ان من ذهب الى قدم  
للمؤلف من الاصوات  
والحروف هم بعض اصحاب  
احمد بن حنبل لا يصح  
كيفية قولهم لا يصح  
مع ان المتأخرين لم يدع  
صحة عنه ولا ينسب لاهل  
الاجل ولهذا حتى يكون  
هم من سوء الظن به لان  
الشافعي المتأخرين لم يرد  
بقوله الحنابلة احمد بن حنبل  
في اشارة ان يتفوه مثل هذا  
القول فان امام جليل عهدهم  
صاحب المذهب فاهو علم  
الشافعي بعض المتأخرين على  
المتأخرين ان يقول نسبة احمد  
الى الجبل ولهذا من سوء الظن  
به فافضل منه فغل عنه  
كثيراً والله معصم ١٩

قرأ أو قدم مثله بالنفس يمكن أو نقول إن تعاقب الوجود في نفس الالهي  
قديم في الماضي تعالى بلا تعاقب بناء على أن الوجود واحد والوجود  
مختلف، وبضبة أحد إلى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله وواقعه  
هي المصنف (غير الخلق مقام غير الحادث) يعني قال المصنف كلام الله  
تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن كلام الله تعالى غير حادث مع أنه أشهر  
من الأول (تبييناً على التقادير أو قصد إلى جرمي الكلام على وفق الحديث  
حيث قال النبي عليه الصلوة والسلام للقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق  
ومن قال) هذا من تفه الحديث أنه مخلوق فهو كالفر بآله العظيم نصيباً  
على محل الخلاف بالعبرة المشهورة فيما بين الفريقين (أي المعتزلة وطل  
السنة روم) أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا، أي تكون العبارة  
المشهورة فيما بين الفريقين أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق (تأويل للسئلة  
مسئلة خلق القرآن) أي تعني هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال  
مسئلة حدوث القرآن بولعلم أن العلماء اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم  
خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى ربي هو قرآن  
محمدي في لوح محفوظ) وذهب قوم إلى أنه لفظ جبرائيل عليه السلام لقوله  
تعالى رانه لقول رسول كريم) والرد به جبرائيل عليه السلام وزعم آخرون  
أن لفظهم عليه الصلوة والسلام لقوله تعالى رنزل به الروح الامين على  
قلبك) ومن النزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلوة  
والسلام (وتحقيق الخلاف) في أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق (ربنا  
وبينهم) أي المعتزلة يرجع إلى اثبات الكلام النفسي ونفيه (والأمر أي  
وان لم يرجع إليه) فحين لا نقول بقدوم الالفاظ والحروف وهم أي المعتزلة  
(وهم يقولون بحدوث الكلام النفسي) بل بنفيه ولو ائتمروا الكلام النفسي  
لا يقولون بأنه حادث (ودليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الانبياء  
عليهم الصلوة والسلام أنه متكلم ووجهه أي الكلام رسومي أنه متصف  
بالكلام النفسي لأن ثبوت المشتق بشئ يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق  
واصله ما بالكلام النفسي القديم وما بالكلام النفسي الحادث (والثاني  
بأن كل اثنين الأول) ويعتنع قيام اللفظ الحادث بذاته تعالى فتعين

له وكون التأليف والتنظيم من سمات المدونة على أنها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا لحادثا ولا يزال والتنزيل بموجب الاستعمال من مكان عال الى اسفل والمكان حادثا وكونه جريا بموجب كونه من موضوعات العرب وموضوعات كونه نصيا بموجب ان يكون كثيرا الاستعمال والاستعمال حادثا فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه مجزأ حادث لانه يحدث بالقياس للقدس ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك من انه ليس بجمع الاجزاء بل بجزء منه منقضى وجوه مسبوق بالنقض ١٣

(عصام)  
 له من كونه ذكرا لحدوثا ومجموعا ولا يكتفى بالوح الحفوظ ويختلف باختلاف الحال ونحو ذلك من لوازم الحدوث (عرس)  
 له يعني ان قوله تعالى فاما لغة وقد ثبت الكلام النص لا يضره وقد ثبت من اللغة الحقيقة الى المعنى المجازي فلا يصح يقال ان الكلام من اوجده الكلام مع ان معناه الحقيقي من قام به الكلام ١٤

النفس القديم واما استدلالهم اي استدلال المعتزلة بنفي الكلام النفس (بان القرآن متصرف بما هو من صفات الخلق وسمات) اي علامة (الحديث من التأليف) بيان ما هو التنظيم والاقبال والتنزيل ولا يزال نقل الشيء من الاعلى الى الاسفل وهو انما تلقى للعالم بتوسط حقوق الذوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقاه الملك من الله تعالى تلقا روحانيا ويحفظه الملك من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسل فيلقيه على الرسل والتنزيل قبل الانزال يستعمل في الدفعي والتنزيل في التدرجي (وكونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا) والعربى انما يكون قولا لفظا مسموعا كقوله تعالى وان احدا من المشركين استقام اسما فاجزه حتى يجمع كلام الله بوالسموع انما هو اللفاظ والحروف رخصها مجزأ الى غير ذلك فاما يكون جواب اما اي الاستدلال المذكور رخصة على المناظرة القائلين بقدوم القرآن مع انه من جنس الحروف والاصوات ولا علينا لاننا قائلون ايضا اي كالمعتزلة رجحوا التنظيم وانما الكلام اي البحث في المعنى القديم اي الكلام النفسى والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بحرفي ايجاد الاصوات والحروف في محالها اي محل الاصوات والحروف مجردا عن ايجاد الاصوات والحروف اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء فضاءه ياقوته حمراء قلبه نور وكتابته نور عرشه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلثة امة وستين نظره يحلق الله تعالى بكل نظره ويحيى ويميت ويعز ويزيل ويفعل ما يشاء (ولن لم يقرأ اي ولن لم يقرأ الله تعالى من اللوح المحفوظ (على اختلاف بينهم اي المعتزلة اي يذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني) رونت خبير) اشارة الى رد قول المعتزلة وحاصله ان يقال لا ضل ما بين المعتزلة انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او معنى ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذي قام به الكلام لا الذي اوجده (ربان المقرء من قامت به الحركة لا من اوجدها اي الحركة روا لا) اي وان لم يكن المحفوظ من قام به الحركة بل من اوجدها لم ينافى ما ذهب اليه تعالى بالاعراض

اللفظة له، أي للبارئ بأن يقال الله أكل بمعنى إيجاد الأكل في الفهم  
 أو اسود بمعنى إيجاد السواد في الفهم، وبإياد اللفظة له امتد من الإبراهيم  
 الغير اللفظة له لتعقل عند المعتزلة كالأفعال القائمة بالآثار تعالى عن ذلك  
 أي من الأوصاف المذكور (علاكميها) قيل الأوصاف بالأوصاف  
 اللفظة له تعقل بمعنى إيجادها جميعاً وإنما لم يطلق عليه لا شعاعاً بمعنى  
 الأوصاف له بها لفتها أولى أن يقال ولا تع لطلاق اسم الاسود عليه  
 تعالى لفظاً ولم يجمع لأن معناه لفظ هو المتصف بالسواد لا موصوفاً فيه فكان  
 لهم في الفهم (ومن القوي شبه المعتزلة في نفي الكلام النفس) وأنكم  
 خطاب المتكلمين ومتفقون على أن القرآن اسم لما نقل اليك من حق، أي  
 ما هي (المصاحف) تواتر أو من أي الاتفاق المذكور (يستلزم كونه)  
 أي القرآن (مكتوباً) للمصاحف مقرر في الأصل من مسموعاً لأن وكل ذلك  
 أي كونه مكتوباً ومقرر وأمن سمات الحروف وبها ضرر وفائدة أي المتصف  
 (التي محبوب عنه) أي عن أقوى الشبه (يقوله وهو أي القرآن الذي هو كلام  
 الله) تعقل مكتوب في مصاحف أي بأشكال الكتابة، أي بسبب أشكال  
 الكتابة (ومرور الحروف الدالة عليه) أي على كلام الله تعالى في حروف قلوبنا  
 أي بالإنفاظ الحسية مقرر وبما يستنبأ بالحروف اللفظة له السموة مسمع بأذاننا  
 بذلك (أي بالحروف اللفظة له السموة راياً) أي كقسوء بالاستنبأ  
 وفيه حال فيه أي مع ذلك (أي مع كونه مكتوباً في مصاحف ليس) القرآن  
 (حالياً في المصاحف ولا في القلوب والأذان) أي الحسن أن  
 (الذي في حال فيه) بل الحال فيه إنما هو مثله ومشارك في نفس اللفظة قطوبين  
 رجل معقول قد تم فانه بذات الله تعالى يلفظ ويجمع بالنظم (أي النظم  
 لفظي بحسب الدال عليه) أي على معنى قد يم ويعفظ بالنظم الخليل  
 ويكتب بنقوش وصور وأشكال موهوبة الحروف الدالة عليه (الله يعود  
 إلى معنى قد يم) كما يقال النار جوهراً مشرق يذكراً باللفظ ويكتب  
 بالنقش ولا يلمز منه (أي من كون النار يذكراً باللفظ ويكتب بالقلم  
 تكون حقيقة النار صوتاً وحرفاً فالقول بكونه أي بكون اللفظ القديم مكتوباً  
 ويعفون لم يسموا على أنها اعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والآن هو كذا

له لفظاً في الفهم  
 تعقل فلهما لأن اللفظ  
 اللفظة له نفس القرآن  
 وبين حكمه  
 (عبد الحكيم)  
 له مع ذلك الإطلاق  
 وهو الذي علمه الله  
 (عمراس)  
 له لأن هو صفة لا شيء  
 له التي قلنا مكتوباً  
 في نفس الله  
 له وهذا بمنزلة قولنا  
 الكلام صفة لولية  
 له وهذا بمنزلة قولنا  
 مقرر بالأسنة  
 له وهذا بمنزلة قولنا  
 مكتوب في المصاحف  
 (عمراس)



كونه منزلاً من جبرائيل عليه السلام لورده كلام الله تعالى عليه كونه منزلاً  
 وافهمه لا ينقل لذات الكلام ولما اقرن الحادث فافهمه بهذه الاوصاف  
 ظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب في المصاحف ولم يقرأ بالاسرار ولم يطلع على  
 على الله تعالى عليه سلام مع في الحادث ومع في القديم لكنه سوطه  
 حمل جواب الفسيف على المعادلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العمل  
 على كون القرآن مكتوباً ومقرراً أو مسوعاً لا يدل على نفي الكلام النفسي  
 وكون القرآن حادثاً لانهم قائلون على ان الكلام النفسي مكتوب وقوم  
 ومسوع على ما بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة (وحقه) اي تحقيق  
 لجواب المذكور ان الشيء وجوداً في الاعيان اي الخارج في نفس الامر  
 ووجوداً في الازمان ووجوداً في العبادات ووجوداً في الكتابات  
 فاذا كانت تدل على العبادات وهي اي العبادات (على ما في الازمان) فهو  
 اي الازمان (على ما في الاعيان) اعلم ان الكتابة تدل على العبادات دلالة  
 وضعية والعبارة ايضاً على ما في الازمان دلالة وضعية وما في الازمان يدل  
 على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دلالة دون مدلوله وما في الخارج  
 مدلولاً دون دال والعبارة وما في الازمان مدلولاً معاً لم يت  
 بوصف القرآن بما هو من لوازمه القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق  
 فالمراد بحقيقته للوجود في الخارج اي الكلام النفسي وحيث يوصف  
 بما هو من لوازمه الخلوقات والمعادن كالانزال والتنزيل وكونه  
 معجزاً وغير ذلك (يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما في قولنا قرأنا  
 نصف القرآن) اي الالفاظ المنطوقة للمسموعة هذا مثال وجود الشيء  
 في العبادات (او الفعالية) معطوف على الالفاظ كما في قولنا حفظ القرآن  
 هذا مثال وجود الشيء في الازمان (او الاشكال المنقوشة كما في قولنا  
 بحرم الحديث عن القرآن) هذا مثال وجوده في الكتابة ووجود الشيء  
 في الاعيان حقيقة ووجوده في الازمان وفي العبادات والكتابة معاً متعلق  
 ليس بالقرآن لانه من لوازمه الخلوقات لان تعلقه ليس بحدوث متعلق  
 بالحوادث وعمل الحوادث حادث وممكن في القراءة والحفظ ولما كان دليل  
 الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم هذا جواب عن سؤال

لوصف القرآن بالوصف  
 المذكورة ليس باعتبار  
 حقيقة حقيقة بل بكونه  
 بل هو مجرد على من قيل  
 وصفه لانه ليس بصفة لادليل  
 كما يقال سمعت هذا المعنى  
 من فلان وقرآن في معنى  
 الكتب وكتبه بيدي

كأنه لفظ موصوف بالوصف  
 في الخارج  
 كقول من وصفه في الازمان  
 كذا كذا وقيل حروفه  
 (عرس)

في ان الشيء في معنى  
 كذا يراد به الالفاظ  
 كذا كذا جواب ان يقال  
 لم يثبت الاصوليون الا  
 الكلام اللفظي فاثبات  
 الكلام النفسي في اللفظ  
 لا ريب الاصوليين في  
 عمل الاصوليين في  
 ان معنى معنى في اللفظ  
 الدليل وبعده من الدليل  
 والافهم لا يتغير فيكون  
 (عصا)  
 كذا مثل الصانع والخلق  
 والصور والذكوة وغير  
 ذلك

مقدور ومان یقال لو كان القرآن مقروءا بالاصحاح على الكلام المنقسم الى الكلام  
 الفصح لما فيه اية الاصول ما يدل على ان الكلام المنقسم الى الكلام  
 ولكن اللزوم فاجاب عنه بقوله وما كان الخ لا يثبت له الا ان يثبت له بالكتاب  
 في الصاحف للنقول بالقرآن وجماعة اي جعل الالة القرآن اسما فنظم  
 والعنف جميعا اي بدلول اللفظ دون المعنى القادر بانه الله تعالى لنظم  
 من مبدء الالة على المعنى لا مجرد المعنى من غير اعتبار اللفظ ولا مجرد  
 اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا مجرد المعنى على ما روى عن ابى خنيفة  
 انه اختاره المعنى في حق جواز الصلوة خاصة واما الكلام القديم  
 الذي هو صفة الله تعالى فمن صلب الالهى الى ان يجوز ان يسمع استدلال  
 على ذلك بقوله (حق يسمع كلام الله) وبسماع موسى عليه السلام  
 كلام الله لكن سماع غيره الصوت والحس ولا يكون الا بقرينة العادة  
 (ومنه لا يستدل بها في حق الاسرار) وهو اختيار الشرح الى منصور  
 رحمه الله تعالى قوله تعالى حق يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه (هو) اي  
 كلام الله تعالى قوله يسمع غير قوله معقول كما يقال سمعت معلوماً وحقبة  
 العلم لا تجمع بل معناه سمعت خبراً دالاً على علمه وكما يقال نظرت قدسرة الله  
 تعالى اي ما يدل على قدرته الله تعالى (فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً  
 على كلام الله تعالى) اي سمع صوتاً خلقه الله تعالى في كل جانب موسى  
 عليه السلام (لكن لما كان) هذا جواب عن سؤال مقدور وهو ان يقال  
 ان غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتاً دالاً  
 على كلام الله تعالى فلم يخصه بكونه كايما اجاب بقوله لكن لما كان  
 دليلاً واسطة الكتاب والملائكة باسم الكلام) واما قوله من الانبياء عليهم  
 السلام فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملائكة فلن قيل لو كان كلام الله  
 تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً اي مجازاً من سلاتمية الدال باسم  
 الدلول في النظم المؤلف لسمع نغمه عنه اي نغم النظم المؤلف عن كلام الله  
 تعالى (ولكن يقال ليس النظم المنزل الهجر الفصل الى السور والآيات  
 كلام الله تعالى والاجماع على خلافه) قوله والاجماع على خلافه  
 إشارة الى بطلان الالزام وكن اللزوم وهو كونه مجازاً في النظم

له الالة الشهيرة في  
 وهي الكتاب والسنة  
 والقرآن والقياس وجه  
 الضبطان الدال على  
 اوجه والى اما متلو  
 فالكتاب والاسنة وغير  
 الذي ان كان قول كل  
 وجه على وجه الفصح ولا  
 فالقياس وهو في الكتاب  
 الترتيب للقرآن في العرف  
 النظم وهو اللفظ الوضع  
 لخصطه كان او لم يكن  
 للنقل على سبيل اسلله  
 في النقول عنه وانما  
 خرج به جميع ما سوى  
 القرآن من منسج اللزوم  
 والقرآن الشاذة سوله  
 نقلت بطريق الشهرة  
 كما اختص ببعض ابن  
 مسعود رضي الله عنه  
 ضميم ثلاثة ايه مستلهم  
 اي في كفاية الجبين او  
 الاختلاف كما اختص ببعض  
 ابن خوضه من ايه لخر  
 مستلهمات اي في قصته  
 رمضان ۱۷  
 (مرآت وازمير)

المؤلفونافية كافر اتقا قول الله بسم الله الرحمن الرحيم في أوّل السور  
 كان تأنيده لا يكفر بالقوة الشجّة في قرآنته وكذلك من نادى في القرآن فقال  
 انتهت كره في الكشف عن أن الله قرأ واصوب قولا قليل له انما هو  
 اقوم قولا فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه ان لم يزل كلمة بكلمة يجوز  
 اذا اودع معناه فان قيل على أي شيء يرد من السؤال لم يسبق قلت على ما  
 على قول المصنف وهو صفة اذلية ليس من جنس الحروف والاصوات  
 لانه يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم عجز في اللفظ الحادث  
 اوله على يرد على قول الشاّح واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى  
 لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة في المعنى القديم عجز في اللفظ الحادث  
 اوله على قول الشاّح ايضا فعلى قوله تعالى حق بجمع كلام الله حق بجمع  
 كليل على كلام الله لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة في المعنى القديم عجز  
 في اللفظ الحادث اوله ابتداء كلام فلا يرد على شيء ما سبق من الاشياء  
 (وايضا) اشارة الى دليل على راجع القديسي به القديسي طلب  
 للعرضة لاظهار عجز الخاطب كافي قوله تعالى رافعا سورة من مثله هو  
 كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك اي اظهر القديسي انما يتصور  
 في النظم المؤلف الفصل الى السور اذ معنى لمعرضة القديمة) لانه  
 لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعرضة لا تكون الا بعد  
 الاعلاّ والكفر بعبد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلام حقيقة لم يكن  
 الاعجاز والقديسي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والقديسي لا يكون  
 الا في كلام الله تعالى قلنا الحقيقة) وانما قال الحقيقة ولم يقل ان كلام الله  
 تعالى الخ اشارة الى ان عند البعض حقيقة في المعنى وعجز في اللفظ فرد هذا  
 للذهب بقوله الحقيقة الخ ان كلام الله تعالى لم يثبت له بين الخ والمقصود  
 القديم ومعنى (الاضافة) اي اضافة الكلام الى الله (كونه) اي الكلام  
 رصفته تعالى وبين اللفظ الحادث المؤلف من السور والاصوات ومعنى  
 (الاضافة) في قوله كلام الله (انه مخلوق الله تعالى ليس من صفات المخلوقين)  
 فعل هذا ليكون القول بكون الالفاظ لفظ جبر اقول عليه السلام لو قطع  
 جبر عليه الصلوة والسلام ليس على ما ينبغي بل نظمه وتأليفه محض

لهو البسطة فالخلاف  
 فيه تحقيق بلا شبهة الا انه  
 في كونها من كل سورة  
 كما هو القول بالمديد المشاف  
 امر متافكة فقلوا في الجاني  
 كتب للشيخين كما هو قوله  
 القديم كونه آية فردة  
 انزلة واحدة الفصل  
 بين السور كالنسخة الشخصية  
 لا في كونها من القرآن  
 في الحاشية السور اذ الخلاف  
 فيه ومن قاله فقد توم  
 (شرح مواقف)  
 كونه في طبع في سورة  
 الفصل من سبيل اذ انه  
 بسم الله الرحمن الرحيم  
 فانه لا شبهة في كونه من  
 القرآن  
 كونه لا يقل عن السور الاول  
 بينه لا يقول هو غير  
 لا من المكون عليه ولا نظم  
 ومنها العجز القديم هو  
 غير ان مفهوم ما  
 (عمر)  
 كونه اي الذي يعجز عن  
 الاتيان بسورة من مثله  
 ويقدي به النبي غيره  
 لمجهز ١٢  
 (عمر)

خلق الله تعالى فلذا صار مجهولاً لا يكون للبشر معارفه فلا يصح التلويح  
 أصلاً، أي لما كان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفس والكلام اللفظي  
 لا حقيقة<sup>١</sup> لا يصح نفيه عنه أصلاً لأن الحقيقة لا يجوز نفيه من الموضوع له فلا يقال  
 الحيوان المقتبس ليس بأسد وغيره ولا يكون الإجماع جواباً لقوله أيضاً  
 يتهجر الخ والفتوى الأولى كلام الله تعالى لأن النظر المتألف يصدر عن  
 عين كلام الله تعالى بالأشياء وما وقع في حقيقة بعض المشاع من غير  
 كونه إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم أنه اسم مشترك  
 بين الكلام النفس والكلام اللفظي وحقيقة فهم مع أن بعض المشاع  
 من أصل السنة والحق صريح بأن كلام الله تعالى مجاز في الكلام اللفظي  
 فأجاب عنه بقوله وما وقع في عبارة بعض المشاع الخ حاصله أن يقال  
 أن المجاز مقول بالأشياء اللفظي على معنيين الأول هو اللفظ المستعمل في اللفظ  
 الغير الموضوع له كالاسم في الرجل الشجاع والثاني هو الذي وضع لمعنى  
 بواسطة شيء آخر والمراد باللفظ في عبارة بعض المشاع هو المعنى الثاني دون  
 المعنى الأول فالسائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه ما على الآخر  
 فاسأله وإن فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال فليس معناه أنه  
 غير موضوع للنظر المتألف بل إن الكلام في التحقيق وبإلذات) أي  
 على واسطة (اسم المعنى القائم بالنفس) أي بذات الله تعالى وتسمية اللفظ به  
 أي بالكلام ووضعاً، أي وضع كلاماً لأن ذلك أي للنظر المتألف (إنما هو  
 باعتبار ذاته على المعنى فلا نزاع لهم) أي للمشاع في الوضع والتسمية  
 لأن التسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة أيضاً كما يكون باعتبار معنى  
 حقيقي (وذهب بعض المحققين) وهو مولا ناعضد الملة والدين رآي  
 أن المعنى أي لفظ المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قد يراد به  
 معنى في مقابلة اللفظ حتى يراد به أي بالمعنى (مدلول اللفظ ومفهومه  
 بل في مقابلة العين) أي الذات والموه ور والمراد به أي بالمعنى القديم  
 (وما لا يقوم بذاته) فيثبت يشتمل على اللفظ والمعنى لأن كلامهما ليس قائماً  
 بذاته ركسائر الصفات ومرادهم أي مراد مشايخنا من قولهم كلام الله  
 التحال معنى قديم ران القرآن اسم اللفظ والمعنى لأن المراد من المعنى ما يقابل

له ويرد عليه أن لا يقف  
 أن يكون مقولاً في اللفظ  
 مجازاً إلى المعنى لا مشتركاً  
 ويجب أن لا يكفى في  
 فنقل وملاحظة العلاقة  
 بين اللغتين بل لابد  
 من كون المعنى الأول  
 محسوساً ١٢١  
 (عصام)  
 أنه أي كلام الله تعالى  
 أنه صاحب المواقف  
 أنه أي معنى النظم ١٢٢

العين يعبر اللفظ فيكون اللفظ قد انما في ذاته الله تعالى حادث في الإنسان  
 وشامل لهما، أي اللفظ والمعنى غير بعد غير أو صفة لا سمى أي الاسم الذي  
 هو شامل لهما وتطبيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول بالاشارة  
 اللفظي على معنيين الاول هو ما قبل اللفظ ويقال هذا معنى أي ليس  
 باللفظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان حينا أو غير حيا واللفظ الثاني  
 ما قبل العين ويقال هذا معنى أي ليس بعين سواء كان ما قبله من حفظ  
 أو كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه في كل شئ  
 باللفظ في قولهم كلام الله تعالى هو معنى قدوم قائم بذات الله تعالى هو المعنى  
 الثاني متناول للمعنى للقبال لفظ والمعنى كلام معين قديم فيكون اللفظ  
 تعالى وصفين له (وهو أي القرآن الذي اسمه لفظ طرفة رزق الله) أي ليس  
 قد جاء كما زعمت المتأخرون من قدم اللفظ المتألف من ترتيب الأجزاء  
 أي الموجود بعضها بعد بعض بل معنى ان اللفظ القائل بذات الله تعالى  
 ليس بترتيب الأجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث فلهذا يسمى اللفظ  
 باللفظ بأن لا يمكن التلفظ بالسين من يسمي الله اللفظ باللفظ باللفظ  
 بل بمعنى، أصراب عن لا كما زعمت المتأخرون ان اللفظ قائم بنفسه، أي  
 بذات الله تعالى وليس بترتيب الأجزاء، أي ليس بوجوده مشروطا بهد  
 البعض في نفسه، أي في ذاته فاذا لم يكن مرتب الأجزاء لم يكن حادثا  
 (والقائم بنفسه الحافظ من غير ترتيب الأجزاء قد يفسر البعض على البعض  
 والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعده) أي موافقة ذلك  
 وهذا، أي كون اللفظ قائما بنفسه الحافظ من غير ترتيب الأجزاء وكون  
 الترتيب انما يحصل في اللفظ ومعنى قولهم للقروء قدوم والقراءة محدثة  
 يعني انهم لم يربوا بالقروء معنى مقابلا للفظ كزعم البعض بل باللفظ  
 نفس اللفظ فاللفظ القائل بذات الله تعالى مقروء وهو غير قائم بنفسه  
 واللفظ القائم بالسنن مقروء محدث وقائم القائل أي اللفظ بذات الله  
 تعالى فلا ترتيب فيه، أي في القائم بذات الله تعالى رحق ان من سمع  
 كلامه تعالى سمعه، أي كلامه مدغم في مرتب الأجزاء لعدم احتياجه الى  
 الترتيب من أي الذكوة (تحصيل كلامه) أي معنى المحققين ومعنى أي

له والولد باللفظ المتلقى  
 هو هذا اللفظ هو القائل  
 بالغيرهم ان يكون لفظا  
 او معنى لا بد لاول اللفظ  
 كقوله اذهبوا مني  
 من كلامه الامم واللفظ  
 النفس

(كليات)  
 سلفه من هذا اللفظ  
 من حيث ان اللفظ متصف  
 بمحالات كذا في كاسبق  
 فلا يكون قد علموا وجه  
 التشنيع على الحشوية  
 المتأخرون الذين يقدم  
 الحروف في اللفظ في الجواب  
 عن ذلك بقوله لا كما زعمت

(ابن عباس)  
 سلفه لم يرد هذا الحق  
 ومن تقدمه من اللفظ بهذا  
 المعنى بل معنى  
 أي اللفظ قائم بنفسه  
 الحافظ لذات اللفظ فانه  
 قائم به

(رحم الله)  
 من الأجزاء  
 من اللسان وغيره



راجع الى القسم الاول (صفة عقل واطلاق) اي اتفاق (العقل والعقل  
من الانبياء وعلى ان خلق العالم قال الله تعالى (خالق كل شيء)  
(مكون له) اي للعالم (وامتناع اطلاق) اي حمل الاسم المشتق  
اي الخالق والمكون (على الشيء من غير ان يكون ماخذ للاختلاف  
اي الخلق والتكوين (وصطالة قائم به) اي بالشيء ذاتية) اي التكوين  
انزل والمكون حادث وتكوينه بل ان ابداه فيخلق وجود كل موجود يكون  
الاولى في وقت وجوده ونظير هذا رجل قل لامرأته في شعبان لثيابها  
ومضان فانت طالق صادر الرجل في الحال مطلقا ولم تمر المرأة مطلقا  
في الحال بل تعلق طلاقتها بمضان لان المطلق مطلقا في شعبان ليقع  
في شعبان بل اراد ظهور فعله في رمضان (لوجه الاول) اي الى جهة  
الاول من تلك الوجوه الدالة على ازالة التكوين لانه ينتج قيام الموضع  
بذاته) اي بذات الله تعالى (لما ذكرنا الثاني انه) اي الباري (وصف  
بوجه ذاته في كلامه الانزل بانه الخالق فلو لم يكن في الاول خلقا لزم  
الكذب) والقدح بكنس فيه واجب بان الاخير في الاول لا يقتضي  
ثبوت فيه كقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض جميعا بل انصار الله  
عسب حال الخاطب ولو كان الوصف ثابتا لمثل توجه الخاطب مع الوصف  
والقدح به ولو كان ثابتا قبله لو بعد مع الخاطب فيسقط الخاطب  
راو العدول الى الباطل ان اظهر الخالق على حقيقته (والا فلا باطل) اي  
الكذب والعدول الى الباطل اما بطلان الكذب فلا والله تعالى  
مخلص لا يجوز حمله شائبة الكذب فضلا عن الكذب بطلان الباطل عليه  
انما يكون اذا تعدد الحقيقة ومعه نام يتعدى الحقيقة وكان كلامهم موزون  
ذات الله تعالى خالق الاول راي الخالق في مستقبل القادر على الخلق  
من غير تعدد الحقيقة) من متعلق الى الجاز اي لزوم العدول الى الباطل  
من غير تعدد الحقيقة ومعه نام يتعدى الحقيقة (على انه) اي مع انه  
(لوجاز اطلاق الخالق عليه) اي على الله (معنى القادر على الخلق بماذا  
الطلاق كل ما يقدر هو) الله (عليه) الهاء راجع الى ما (من الاعراض)  
بيان ما اي الطلاق كل مشتق يقدر على ماخذ الا شطآن ولا يرد بهما القادر

له وحده العقل والعقل  
على ان خلق جميع العالم  
لولا الدلائل على استناد  
الحل اليه بلا واسطه و  
خالق كل شيء ولقد خلق  
لواحد ولغيره افضل لم ياد  
فلا يطابق النقل في العقل  
بل العقل منفرد فيه فلا  
وفوق عليه بل ليس فيه  
العقل بل الوهم البارز  
في معنى العقل ويطابق  
بالفرق بين الخلق والعقل  
والعقل وبين الخلق والعقل  
والعقل فلا وجود له بل ليس  
في معنى التردد في الخلق  
العقل والنقل بلغة ان  
الاختلاف في الخلق جميع  
العام ينال ذلك لوطيق  
(عصا م)  
له ليس قوله يكون لاجبا  
مجهول بعد ذلك فهو  
تأيد للفظ المراد لكنه  
لم يثبت في اللغة في غير  
الضمائم  
(عصا م)  
كله في الرد على المكرامة





له ويظهر بالكلية فيكون  
مفاتيح القدرة لا تفتقد  
نحو القدرة في الفاعل  
عند تصور بعض المبتدئة  
مفاتيح القدرة في الفاعل  
وهو يتوسطه بالفعول  
بحيث يصح أن يقال: هذا  
فاعل وذلك مفعول كاشد  
إن هذا المصنف مقنع بؤذنه  
طوب لم يوجد المفعول  
فلا يكون عينه مثلاً في  
في الضرب حين تصوره  
بحيث يكون مثلاً بمعنى به  
يتأخر عن غيره الضارب  
ويرتب بتوسط الضرب  
بحيث يحسن يقال إن  
الضرب لا يتصل بالمحقق  
منه الضرب فلا يكون ذلك  
للمضرب الضرب الثاني  
هو اثر وهو مفاتيح القدرة  
والارادة ايضا ان هذا  
المعنى مقنع في الفاعل  
الموجب عند الحكماء  
بالنسبة الى أنه الضارب  
عنه طريق الايجاب مع  
على تحقيق القدرة والارادة  
عبد الحكيم  
كله في التكوين عين  
القدرة والارادة ١١  
منه القدرة على الحكماء  
الاشارة لوصف حقيقة  
الوجود كما هو من صلب  
الكيفية ١٢  
(ع ر س)

حينئذ لا وجود له في الخارج بل هو اعتبار عقلي فلا يحتاج الى هذه الادلة  
الذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون مستقلاً  
والمحققون من المتكلمين على أنه، أي التكوين من الصفات لا يتصل بال  
العقلية) معنى الاعتبار النظر في الامور يعرف بها ان في امور بعضها  
وهذا اميل الى مذهب الاشعري لانه هو القائل بكون التكوين صفة  
الضارفة حالته مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه  
وبعد، لان القلبية واللحية والبعدية بالنسبة الى شيء اخر ومن كوراء  
اي كون الصانع من كوراء بالاستئناس ومعبود الناس بالنسبة الى عباده وميتا  
وعجبا وعوذ ذلك مثل كونه موجوداً في الحاصل في الازل هو مبداء اي  
علة الفلق والتركيب والامانة والاحياء وغير ذلك، يعني ان الحاصل  
في الازل مبداء هذه الاشياء مثل القدرة والامانة والاحياء فقام في استحقاق  
فان القدرة باعتبار تعلقها بالخلوقات تسمى تعلقها باعتبار تعلقها بالارادة  
يسمى تركيها باعتبار تعلقها بالحياة يسمى احياء وباعتبار تعلقها بالوحد يسمى  
امانة وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات ولا دليل على كونها كبرية  
اخرى سوى القدرة والارادة اي على كون ذلك المبدأ صفة  
مستقلة سوى القدرة الى اخرى ذلك القدرة من حيث يجب عن سؤال  
مقدار وهو ان يقال فلم لم يكن القدرة مبدأ الفلق والحال ان نسبتها  
الى وجود الممكن وعدمه على السواء فلجاب بقوله فان القدرة (طوب كانت  
نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة  
يخص احد الجانبين) اي العدم والوجود ولما استدل القائلون في كون  
التكوين بأنه لا يتصور بدون الممكن لان التكوين ضمة بين الممكن  
والممكن والنسبة لا تحقق بدون المنتسبين بالضرر بدون الضرر  
فلو كان التكوين قد يماز م قد م لمكونات وهو حال شك جواب لما  
الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه اي الخلق الواجب لهما لم  
ولكل جزء من اجزائه، اي اجزاء العالم كالفوس والعقول والهيولى  
والصور وغير ذلك (لا في الازل بل لوقوع وجوده اي العالم في انفسهم  
ان يلزم من قدم التكوين قدم المكونات وانما يلزم ذلك لو كان خلقه حكيم



ولان هذا ای الذی کور من تفسیر مصنفی القديمر والمحدث بالذات  
على ما يقول به الفلاسفة، حاصل هذا النظر ان يقال ان الله من هذا  
القول المحدث الثاني وهو ليس، مما يدل المراد هو حدوث الزمان الذي  
يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم ومما عرفت للتحليل في الحوادث في الحوادث  
الزمانى ما لو جوده بداية أى يكون مسبوقا بالعدم والقديمر بخلافه، أى  
ما لا يكون لوجوده بداية كالباقى تعالى (والمحدث يتعلق بوجوده) أى  
وجود المكون (بالغير لا يستلزم حدوثه) هذا المعنى، أى بالغير الذى  
يقوله المتكلمون والمحال ان المراد بالحدوث فى العالم المحدث عن المعنى  
(المحاذ ان يكون محتاجا الى الغير صادقا عنه) أى عن الغير (والغير دال على وجوده)  
أى دوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا (كما ذهب اليه الفلاسفة فيها ادعوا  
قدما) الهاء عائد الى ما من الممكنات كالهوىل مثلا نعم يجب به  
عن الاستفهام فى اثبات المستفهم عنه ونونها وعينها مفتوحة وكسر  
العين ويجوز كسر صاحبها على الاتباع هذا جواب قول القائل ألم يكن  
القول يتعلق بوجود المكون بالكون قول لا بد من الزمان اصلا على تفسير  
للمتكلمين القديمر والمحدث فلجواب بقوله نعم الى آخره يعنى ان القول يتعلق  
بوجود المكون بالكون هو القول بحدوث الزمان اذا كان العالم صادقا  
بالاختيار (لذا اينما صدر من الصانع بالاختيار) كما ذهب اليه  
اهل الحق (دون الايجاب) كما ذهب اليه اهل الفلاسفة والظاهر بالاختيار  
هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالاعقاب هو الذى كان صدر  
الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالعدم والاختيار كالاعتقاد من غير  
والاشراق من الشمس (بدليل لا يتوقف على حدوث العالم الهاء متعلق  
بينا ومن ادلة حدوث العالم كونه ان افتراضه فيشمل لا يجمع الاستدلال  
بحدوثه على الاختيار ولا ن حدوث العالم عند عدمه يتوقف على كون  
الصانع فاعلا محتاجا لهذا لتوقف على الدليل الذى يتوقف على حدوث  
العالم لزم الدور للضم (كان القول) جواب اذا يتعلق وجوده، أى  
وجود المكون (يتكون الله تعالى فلا محدوثه) لان ما يصد بالاختيار  
فهو حادث لان الممكن اذا كان محتاجا الى موجد محتاجا لزمان يكون حادثا

له أى الذى ذكره مصنف  
القديمر الحادث فاعلم مصنف  
القديمر بالذات الذى هو  
تعالى لا يتعلق بوجوده  
(عرس)

كذلك الفلاسفة قالوا في هذا  
العالم بالزمان وحدوثه  
بالذات فهو لا يتعلق بالزمان  
لوجوده عند عدمه لا انه  
حادث بالذات ووجوده  
متعلق بغيره مستغنى  
بالاجاب ۱۲

(عرس)  
كذلك حاصل هذا النظر ان  
يقال ان هذا الجواب  
لا يكون على طريقة اهل  
الحق بل يكون على طريقة  
الفلاسفة لان القديمر  
والحدث بالذات انما يكون  
عند الفلاسفة واما عند  
اهل الحق ما سوى الله  
تعالى حادث بالزمان أى  
المسبوق بوجوده بالعدم  
ولا يلزم من يتعلق وجود  
المكون بالكون حدوث  
بهذا الظاهر بل يلزم منه  
المحدث الثاني الذى هو  
علاقة عن متعلق الجواب بالذات

انما هي مسبوقة بالعدم وان لا يكون مكوّناً له قصد الوجود لهاته والا لزم  
 فصل الحاصل فيكون عند قصد معدوم ما يكون مكوّن الوجود لا بالقصد  
 والاختيار دون ههنا، اي من اجل كون الصانع قاصداً لا اختياراً فلو كان كونه  
 مصنوعاً حاداً واحد وانما قيل ان من امره ان لا يكون له اختياراً كونه  
 بالحق الذي قصد التكوين يقال ان التنصيص اي التصريح (على كل  
 جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الفاعل كالمقول  
 فلا ياتي وان لم يكن المراد بالحدوث عند التقابل لما كان رداه فهم اي الاضافة  
 وانما يقولون بقدمتها اي قدم الوجود بمعنى عدم المسبوق بكونه لا محذور  
 عدم تكونه بالغير لا بمعنى انه لا يمتنع الى الغير (والحاصل اي حاصل  
 الجواب المذكور وهو توكينه العالم اننا لانسلم انه لا يتصور التكوين  
 بدون وجود المكون وان وزانه معطوف على انه لا يتصور (مع)  
 وزان التكوين مع المكون (وزان الضرب مع المضروب فان الضرب  
 صفة تضائية اي متصور بالقياس الى الغير لا يتصور بدون التضائيفين  
 حتى المضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة  
 التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود الصلة مع الموصول عمله  
 هو وصفة الاضافة (لا عينها) اي لا عين الاضافة (حق لو كانت عينها  
 اي لو كانت الصفة عين الاضافة (على ما وقع في عبارة المشايخ)  
 وهو لا يشعر على ما سبق عند قوله والمحققون من المعكبين على انه  
 من الاضافات (كان القول) جواب لو (تتفقها بدون المكون مكابرة  
 وافكار المضروب) لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة  
 وتفق بدون التضائيفين (فلا يتلحق عايقال اي لا يتلحق بهذا  
 القول ما وقع في عبارة المشايخ من ان التكوين عين الاضافة لئلا هي اخراج  
 المعدوم من العدم الى الوجود وان مع المكون وذلك الضرب مع المضروب  
 فينبغي لا يوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه اذ لا عين ان الضرب  
 عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول لتلبيس مقدم (ووصول  
 الام اليه من وجود للمفعول معه) اي مع الضرب (اذ لو تأخر مفعول  
 لا فعدم هو اي الضرب لان العرض لا ياتي زمايين (بخلاف فعل

لغيره من اجل ان اد  
 بالحدوث يكون مسبوقة  
 بالعدم وزعم من العدم  
 الى الوجود  
 على ما هو مقتضى  
 من انما قيل اي من انما  
 اقتضى الصانع كذا  
 لا يقتضي انما يقتضي  
 الشايخ فيكون ولا فهم  
 ان يكون بالعدم كما  
 يقتضي على ان لا يكون  
 (عبد الحكيم)  
 كذا بالعدم لا كذا  
 مقتضى الرد على القائلين  
 بحدوثه التكوين  
 كذا الفرق بين بينهما  
 (عمرس)  
 كذا ليس كذا كذا  
 كذا اي حقيقة الوجود  
 كذا التي هي خلف الضرب  
 كذا التي هي كذا في الفعل  
 كذا فلا بد من فعله  
 من كون الاضافة وتفق  
 لها بدون الضرب كذا  
 في الجواب عن ذلك مما  
 حمله التفريق بين  
 التكوين والضرب  
 من حيثية التكوين  
 (عمرس)

البدئي فإنه انزل واجب التدوام حتى إلى وقت وجود للفعل، حاصله الفرق  
 بأن الضرب صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجبة البقاء والصفة  
 التي هي مستحيل البقاء لا توجد بدون متعلقة بخلاف الصفة الواجبة  
 البقاء وهو أي التكوين (غير المكون عندنا) أي عند أهل السنة  
 خلافاً للشعري والمعتزلة شبهة الاشاعرية والمعتزلة قوله تعالى وهذا  
 خلق الله فاروقى ما نخلق الذين من دونه، وكذا قوله من في خلقهم  
 والأرض واختلف الليل والنهار لا يات لقوم يعطلون، وكذا في  
 المتعارف بقوله اجتمع خلق عظيم يريدون به الخلق وليس عظم  
 بأن إطلاق المصدر على اسم للفعل عند أهل اللغة أصح لأن الفعل  
 يغير للفعل، أي المكون بالضرورة، وفيه نظر لأن التكوين ليس  
 الفعل بل مبدأه كالضرب مع الضروب والآكل مع المأكول ولأنه  
 لو كان التكوين بنفس المكون لزم أن يكون المكون مكوناً لنفسه  
 أي نفس المكون ضرورة بدليل الملازمة لأنه أي المكون مكون  
 بالتكوين أي بسبب التكوين والذي هو منه فيكون التكوين قد لما  
 مستضي عن الصانع وهو محال أي أن كان المكون مكوناً لنفسه فيكون  
 المكون مستضي عن الصانع الخالق والحاصل أن التكوين لا يكون من غير  
 بقدر ذات الله تعالى وإن لم يكن قائماً بذات الله تعالى كان مكوناً  
 من قلم به التكوين والتكوين ليس قائماً على ذاته لا يتقدم بذات الله تعالى  
 أن يكون المكون قائماً بنفسه وإن لا يكون الخالق تعالى بالعالم سوى أنه  
 أي الخالق راقم منه أي من العالم وقادر عليه أي على العالم ومن غير  
 صنع وتأثير فيه أي في العالم ضرورة تكونه أي العالم بنفسه وهذا  
 أي عدمه تعالى الخالق بالعالم كوجوب كونه أي الخالق خالقاً والعالم  
 أي كونه دونه لا يوجب القول بكنه أي الله تعالى خالق العالم صانعاً  
 من خلق أي عدمه القول بكنه خالق العالم وسنفسه ويطرح من خلق الخالق  
 وعدمه القول بكنه خالق وعدم كونه مكوناً كاشفاً كنه طامعاً مع امتناع  
 روي لا يكون شيئاً كون الأشياء ضرورة أنه لا يكون من غير التكوين  
 في بدليح إلى من والتكوين إذا كان من المكون لا يكون شيئاً كونها

له المكون اسم مفعول  
 كما فهمت بيان الشراح  
 وكان التصدير على  
 من في وجود التكوين  
 وعدم زيادته في الوجود  
 على الذات ويقول ليس  
 في الخارج تكوين بل هو  
 عقل ينبغي أن يقال هو  
 غير المكون لاسم فاعل لأن  
 من يشتبه شيئاً من فعل  
 تكون قائماً بذات الله تعالى  
 المكون اسم مفعول لاظهر  
 أن المكون غير المكون  
 من حيث أنه مكون به  
 غير التكوين قائماً بنفسه  
 رخصاً  
 أنه تقدير الكلام أن المكون  
 فعل وكل فعل يوجب للفعل  
 فتكوين يغير المكون  
 (بعد الوجه)  
 أنه ما كونه متعلق به من  
 حيث أن كونه إنما هو  
 بنفسه وأما كونه متعلق  
 فلا أنه تعالى بمنزلة عن  
 التكوين فحق من الخلق  
 مطلقاً  
 (عمر)



الاعمال والعلوم فاما العلم فامر يمتنع العقل وكنز التقادير مع القدر ونوره  
من الصفات فيلزم منه انكار الصفات الالائية وفيه بعض كثير من العقائد  
الاسلامية (ولم يرد) اى من قال ان التكوين عين المكون (ان مفهوم  
التكوين هو عينه مفهوم المكون فيلزم الى الابد) لكن كونه فيكون النزاع  
بينهما لفظيا لا معنويا وهذا محض وهو ان المفهوم مما اس ان التكوين حقيقة  
حقيقية مبدء الاضافة القوي الاخر لا يخرج ولا يحد من العدم الى الوجود  
فلا يكون اعتبارا عقليا بل كان موجودا في الخارج قائما بذاته تعالى  
وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة لحد  
الاضافى صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال  
ان التكوين من الصفات الاضافية ولم يرد بناء على ان قول من قال انه  
صفة حقيقية مغايرة للاضافة قائمة بذاته الله تعالى فلا تنقض وتنته  
البهية (وهذا) اى قول من قال ان التكوين عين المكون كانه اشكالى  
جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير لم يرد من عند نفسه  
فاجاب عنه بقوله وهذا الى آخره اى لهذا الكلام نظير لم يرد من عند نفسه  
كما يقال ان الوجود عين للماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج

له وقد يقال في النزاع  
في الحقيقة بل هو في  
في الوجود بل هو في  
الوجود لم يرد عليه  
كله يرد عليه من القدر  
ويفيد كون احداهما عين  
الاخر لوان كان الوجود  
معد وما في الخارج  
وعلى الماهية في نفس  
الامر كما ذهب اليه  
جمهور المحققين ١٢  
(عبد الحكيم)

للماهية تحقق ولعاضها) اى الماهية (الشيء) بالوجود تحقق آخر حتى  
يقعها اى الماهية والوجود (لحقاق القابل والمقول كالجسم) قابل  
والسواد مقبول (بل الماهية اذا وجدت فتكونها) اى وجود الماهية  
(هو) اى المكون (وجودها) اى الماهية (لكنهما متغايران في العقل  
بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود لان الماهية متماثلة  
هو هو الوجود كون الشيء في الاعيان ليجوز ان يتصل احد المفهومين  
بغير الآخر وبالعكس فلا يتم اى اذا كان مراد من قول من التكوين  
عين المكون ما ذكرنا من التعقيد المذكور فلا يتم رابطا لهذا القول  
اى رأى من قال التكوين عين المكون (لإبائات ان تكون ولا يحد من  
عن القابل) يتوقف على صفة حقيقية هي التكوين (قائمة بالذات)  
اى هذه ذات الله تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقية تكون موجودة في ذات قائمة  
لحينئذ يكون وجوده مافيرة لوجود المكون بخلاف صفة الاضافية

لا وجود لها في الخارج (مفارقة القدرة والأداة) لأن القدرة لا تختص بطس وقد  
 الإيجاد بل تحقق في كلا الطرفين تنصبت بالإيجاد والأداة ولا أن الأداة  
 صفة توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأدوات (والتحقق في  
 أي تحقيق الكلام في التكوين) أن تعلق القدرة على وفق الأداة هو وجود  
 المقدور ولو لم يوجده أي المقدور (أو انفس) أي تعلق القدرة (إلى  
 القدرة ليس) أي إلى التعلق (أو إيجاداً باله) أي تعلق القدرة للمقدور (أو انفس  
 إلى القادر ليس) الخلق والتكوين (وذلك) أي الإيجاب (وحيث) (وحيث)  
 أي حقيقة التعلق (وكن النتائج) أي ذات الباري (وحيث) تعلق قدرة  
 أي قدرة الذات (بوجود المقدور بوقته) أي في وقت المقدور (والمحقق  
 بحسب خصائص المقدورات) وهي الرزق والحياة والموت وغيرها  
 (خصائص الأفعال) فكل تحقيق (كالأزرق والتصويص والأحياء  
 والإماتة وغير ذلك) لا ما لا يحداه (لا يقال تعلق القدرة صفة القدرة  
 والتعلق صفة الذات فكيف يتحدان لأن نفس التعلق صفة القدرة  
 وتعلق قدرته صفة الذات والتغاير اعتباري كحسن زيد بحسن وجهه  
 جلال حسن فلاما فانه ليس وصفه بل كونه بحيث يحسن فلاما وصف له  
 فظهوره أن قوله وحقيقته كون الذات حيثما الحاجة إليه (وما كونه  
 كل من ذلك) أي من التزيق والتصويص وغير ذلك (صفة حقيقية أزلية  
 خالقة به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير القدماء جداً وإن لم يكن  
 متعارفة) في الوجود (والأقرب) إلى الحق (ما ذهب إليه المحققون  
 منهم) أي من علماء ما وراء النهر (وهو) أن مرجع الكل إلى التكوين فانه  
 أي التكوين (أن تعلق بالحياة يسمى أحياء وبالموت إماتة وبالصورة  
 خصم برزخ الرزق ترزيقاً في خبره ذلك فالكل تكوين وإنما التصويص) أي  
 خصم من التكوين من التزيق والتصويص وغيرهما (بخصوصية التعلقات)  
 أصل أن ما جعل من تحقيق هذه الكلام في التكوين والتزيق وغيرهما  
 مذاهب الثلاثة الأول أن كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بواجب  
 المقدور ولو لم يوجده فيكون من قبيل الصفات الإضافية لا من قبيل  
 الصفات الحقيقية كالمذهب إليه الشهابيون الحسن وإتمامهم والمذهب الثاني

على قوله والتحقق في هذا  
 تبين من الشارح المذهب  
 المذهب الأشعري بأنه  
 اعتباري، جده الحكيمة  
 كذا تكثير القدماء للوحي  
 نفع إجماع إلى أن الكثر  
 ليس امرأ صفتاً أصلاً



لكل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية لازلية قائمة بذات الله تعالى  
 كالعلم والقادرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كما ذهب اليه بعض  
 مشايخنا ورأى التهره والمدنعب الثالث هو ان التكوين صفة حقيقية قائمة  
 بذات الله تعالى لازلية وان التوزيع والتصيير والاحياء والامانة تحصل  
 من تعلق التكوين بالمكونات على وجه مخصوص ولكن الاقرب الى الحق  
 من هذه المذاهب الثلاث هو المدنعب الثالث دون الاول والثاني (والارادة)  
 او رد المصنف الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى  
 منزّه عن كونه مجبوراً في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت  
 التكوين (صفة الله تعالى لازلية قائمة بذاته كمد ذلك) جواب سؤالهم  
 وهو ان يقال كون الارادة صفة لازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم سابق  
 فما الحاجة الى ذكره ثانياً فاجاب عنه بقوله كمد تأكيداً وتحقياً لاشبات  
 صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه  
 عدم في وقت اي في الحال (دون وقت) اي لا في الماضي ولا في المستقبل  
 لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة مخصوصة  
 للمكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت آخر لا كما زعمت  
 الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار  
 شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا تخلو من ان تكون حادثاً وقديماً  
 وكل منهما ممنوع اما الاول فلا استلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى ولما  
 الثاني فلا استلزامه زوال القديم لانه لا يتبع بعد الاجادة اجيب بانه قديم  
 والزوال بما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها سادساً فلا يلزم زوال القديم  
 بل زوال الحادث (والنجارية) اي لا كما زعمت النجارية (من انه مريد  
 بذاته لا بصفته) اي لا بصفة الارادة والمشية (وبعض المعتزلة) اي لا كما  
 زعمت بعض المعتزلة وهو ابو الهذيل وابو علي الجبلي وابنه ابو هاشم فنفى  
 قالوا ان الله تعالى مريد بارادة حادثه لا في محل لان الارادة لو كانت قديمة  
 لز مرقم المراد وهو محال والجباب عنه مامر (من انه مريد بارادة حادثه  
 لا في محل) هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى امر  
 بذاته فان قال بذاته الزم قيام العرض بنفسه لان ارادة الحادث عرض

له وفلان حاصل الكلام  
 النزاع بين الفريقين يغني  
 لان الاشاعة اخذوا  
 القدرة مع الارادة ولم  
 يفرقوا بين المبدأ وبينها  
 والخصية اخذوا القدرة  
 مجرور عن الارادة وفرقوا  
 بينها وبين تلك المبدأ  
 (ولي الذين يلفق باقتنهم)

و مولای محل حال فان قال باحد ثلث الله تعالى فنقول احد الثما بارادة امر  
 بغير اداة فان قال بغير اداة يكون محسوسا في احد الثما وان قال بارادة  
 فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهي التي تشبهها وان قال  
 حادثة فهي السؤال (والكرامية) اي لا كرامة الكرامة (من ان ارادته  
 حادثة في ذاته) لانه لو كانت قديمة لزم تصدده القديم وهو محال والجموع ان  
 المحال هو تصدده بالذات لا بتعدد الصفات مع الذات (والدليل على ما ذكرنا)  
 من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى (الآيات الناطقة بالاثبات صفة  
 الارادة والمشيئة لله تعالى) هذا رد على الفارسية (مع القطع بضرورة قيام صفة  
 الشيء) هذا الرد على بعض المعتزلة (وامتناع قيام المحسوس بذاته تعالى)  
 هذا رد على الكرامية (وايضاً نظام العالم ووجوبه على الوجه الاوفق للاسلم  
 دليل) قوله نظام العالم مبتدأ خبره دليل (على كون صانعها قادراً مختاراً)  
 هذا رد على الفلاسفة (وكان احد دونه) اي كذلك حدود العالم دليل  
 على كون صانعها فاعلاً مختاراً (اذ لو كان صانعها) اي العالم (موجباً بالذات  
 لزم قدمه) اي قدم العالم (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة  
 للوجبة) اما لو كان صانعها مختاراً لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لانه  
 صانعها بالارادة ان شاء ترك (ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبحر  
 وهو) اي الانكشاف (معنى اثبات) اي ادراك (الشيء كما هو) اي كما هو  
 حقه (بحاسة البصر وذلك) اي بيان الانكشاف (انا اذا نظرنا الى البدار  
 نرى فيه ظناً العين فلا نعلم في انه) اي البدار (وان كان منكشفاً ليدلنا على ما هو  
 لكن انكشفه) اي البدار (حال النظر اليه) اي الى البدار (راته واسم كل  
 من حال لا غرض (ولنا بالنسبة اليه) اي الى البدار (حيث ان) اي حين النظر  
 (حالة فهم صفة هي المسماة بالرؤية) ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نراه  
 لا نعرف كنهه فلما قال عليه الصلوة والسلام (واعرفنا الحق مع فتك)  
 مع حصول الرؤية لئلا للمعرج وامان الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم  
 بالكنه فقد قيل بالاول ولذا اتفق المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما تكتنون  
 بمعرفته قيل هذا يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى  
 لمن الكنه كما هو المطلوب (جائزة في العقل بمقتضى العقل اخطأ) اي اذا جرد

له وتحقيقه ان لا يبعد  
 عبارة عن ادراك تارة  
 وانكشف بلوغ يحصل  
 عقيب لحق البصر وهو في  
 الشاهد انما يحصل بالحدوث  
 والقرب وغروب الشمع  
 او الاضلاع وفي حق الله  
 تعالى في الاخرة يصح هذا  
 الادراك بدون تلك الشرائط  
 ولا يلزم من كون تلك  
 الشرائط شرطاً في هذه  
 النشأة كونه شرطاً في  
 النشأة الاخرى ولا يشك  
 في قدرة الله تعالى على خلق  
 في البصر قوة يتمكن  
 الشرائط كما قال من غير  
 مردود وصوابه وجهه بل  
 عند الاشعري واتباعه  
 تلك الشرائط اسباب  
 عادية فيحيي ذل الابدان  
 بدو ونها في النشأة  
 الاولى كما عني الصين يرى  
 بقية اندلس (بولال)  
 الصين بلدة في أقصى  
 بلاد المشرق واندلس  
 بلدة في أقصى بلاد  
 المغرب البقية البعوضة  
 (كلنيسى)

من العلائق (ونفسه) أي مع ذاته (لعمركم واستناع رؤيته) أي يبارى تعالى  
 لا يقال عدم الحكم باستناع الرؤية لا يفيد الحكم بمحوها إذا كان هو المطلوب  
 لأننا نقول عدم الحكم بالاستناع كاف لنا في العمل بالنصوص المفيدة بوقوع  
 الرؤية حتى يتفرع عليه قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل باستناعها الوجه  
 صحت النصوص عن ظاهرها فإذا الحكم بالاستناع فلا يصل في النصوص على العمل  
 بنظرهم الأولى أن يحمل كلام المصنف على ظاهره في الحكم بمحوها  
 الرؤية بما استدلال عليه أهل السنة مع أن كل ما لم يقم البرهان على  
 استناعه فهو في حيز الإمكان عقلاً (ما لم يقم له برهان على ذلك) أي الاستناع  
 ومع أن الأصل عدمه أي عدم الاستناع (وهذا القدر ضروري) في إمكان  
 الرؤية (فن ادعى الاستناع) أي استناع الرؤية من المعتزلة والروافض  
 والفلاسفة والخوارج (فضليه البيان) وقد استدلال أهل الحق أي أهل السنة  
 إمكان الرؤية بوجهين عقلية وجمعية <sup>استدلوا به</sup> الأولى أن قاطعون برؤية (الاعيان)  
 أي بالجسم والحي هو ولو بواسطة الأعراض وانكر الأمام رؤية الأعيان  
 وأحجبه عليه ما نرى الطول والعرض وهذا الوجه هو أن الثابت بتركيب  
 الجسم منها الحقيقي فيه أن قيل بوجود المقادير التي هي الطول والعرض  
 وغيرهما فالمرئي هو المقدار دون الجسمية به وإن لم يقل به فالمرئي  
 هي الجسم هو لأن اللون غير حاجب عنه (والأعراض) أي السواد والبياض  
 (ضرورة) أنا نفرق بالبحر بين جسم كالإنسان مثلاً (وجسم) كالفض من  
 مثلاً (وعرض وعرض) كالبياض مثلاً والسواد مثلاً (فلا بد للجسم  
 المشترك) وهي الرؤية (من علة مشتركة) بين الأعيان والأعراض يعني  
 أن الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز أن يكون علة رؤية  
 للجسم كونه جسمًا وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرًا وعلة رؤية العرض  
 كونه عرضًا لأن تحليل الأحكام المتساوية بالطلل المختلفة بمنزلة (وحي) أي  
 العلة (أما الوجه الأول) حدوث أو الإمكان إذا راعى يشترك بينهما أي بين  
 الصانع وغيره ويجعل أن يكون بين الأعراض والأعيان قيل عليه أن  
 القدر المطلق والمقابلة وكون الوجه ومن الغير مشترك بينهما جوازه  
 أن المراد بعلة الرؤية متعلقها أي نفس المرئي ولا شك أن المرئي من زيد

له لا يتجسم في إثبات العلم  
 به إلى نظر واستدلال  
 (عمرس)

لكنه وأما العقل فأنرى  
 الأعراض كالألوان  
 والأصوات وغيرها  
 والجماعات الطول  
 والعرض في الجسم فلهذا  
 من علة مشتركة بينهما  
 يكون هو المتعلق الأول  
 للرؤية وذلك الأمر إما  
 الوجود أو الحدوث  
 أو الإمكان والأخبار  
 مدعين لا يصحان  
 لتعلق الرؤية بما ظهري  
 الأوجه وهو مشترك  
 بين الواجب والممكنات  
 فيجب له رؤيته عقلاً  
 (جلال)

لكنه لأن هذه الأمور  
 الثلاثة هي المشتركة  
 بين القسمين الأعيان  
 والأعراض (عمرس)

فی الموضوعین واحد وکل من المقابلة والفرق مختلف فیهما غیر المرتق فیہ واما  
 کون الوجود من الغیر مفسر فسی کلا مکان فهو حکمہ (والحدوث عبارة)  
 بیان عدم جواز الحدوث والامکان (عن الوجود بعد العدم والامکان  
 عن عدم ضرورة الوجود والعدم) ای سلب الضرورة عن الطرفين  
 (ولامداخل لعدم فی العلة) لأن علة الشئ لا بد وان تكون موجبة  
 فلا یکون الحدوث علة لان فیہ عدم ما لا عبارة عن الوجود مع اعتبار  
 عدم سابق والعدم لا یحتمل ان یکون جزء العلة وکن الامکان لا عبارة  
 عن استواء طرفي الوجود والعدم واذ اسقط العدم عن درجۃ الاعتبار  
 بقى الوجود (فتعین الوجود) لأن مفهوما الوجود وهو کون الشئ فی  
 الایان وصفت مشترک بین وجود الواجب ووجود امکانات (وهو)  
 ای الوجود (مشترک بین الصانع وغیره) من الایان والاعراض (فوصف  
 ان یرى) الله تعالى (من حیث تحقیق علة العلة) ای علة صفة الرؤية  
 (وهی) ای العلة (الوجود ویثبته) والوالحال کانه اشارة الى جواب  
 سؤال مقدر وهو ان یقال لا یلزم من کون الوجود مشترکاً بین الصانع  
 وغیره ان یعم رؤية الصانع لحو ازان یکون کون الشئ ممکناً شش طاً  
 للرؤية او کون الشئ واجباً مانعاً عن الرؤية فاجاب بقوله ویثبته (فتعین)  
 ای الرؤية (على ثبوت کون الشئ من حیث اص السمکن شش طاً) وهو  
 انطباع صدارة المرتق فی عین الرائی واتصال الشعاع الخارجی منه  
 بالمرتق (او من خواص الواجب مانعاً) عن الرقبة بان یکون ذاته  
 تعالى غیر قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع  
 من مواضعها لا ینافی صحة الرؤية وبهذا للتقریر اندفع السؤال هوان لو سلم  
 ان علة الرؤية هی الوجود ولا الحدوث ولا الامکان لکن لا یمحی ازان یمتنع  
 رقیته تعالى لاجل فوات شرط الوجود وذلک ان المحکم كما یمتد  
 فی تحقیقه حصول المقصود فکن یمتنع فی حصول شرائط وارتفاع الموانع  
 فلعل حویة الله تعالى تنافی هذه الرؤية لفوات شرط الوجود مانع (وکن ا)  
 یعم ان یرى سائر الموجودات (المشترکة فی العلة هذا حیث اب عن سائل  
 یقول لو کان الوجود علة للرؤية لکان کل الموجودات متوحد لنا لکن الالزام

له صحة الرؤية فیحتمل  
 یرى دون الواجب حکم  
 على ثبوت کون الشئ حکم  
 یمتنع رؤيته تعالى مع  
 تحقیق العلة ل تحقیق المانع  
 یضمن الأصل على ذلک  
 وعلی مذهب البیان بل  
 لا یمحی ان یکون شئ من  
 خواص المکن شرطاً لاشئ  
 من خواص الواجب تعالى  
 مانعاً لان المراد بطلان صحة  
 الرؤية على ماسیاتی تمامه  
 متعلق الرؤية بکمال الشئ  
 فی العلة المذكورة وذلك  
 المتعلق هو الوجود المتعلق  
 وهو کون الشئ ذاته  
 مع قطع النظر عن  
 خصوصیات الحویات  
 فلا اشتراط کون الشئ  
 من الخواص شرطاً  
 او مانعاً (ان عرس)  
 حکم یمتنع الوجود فیها

له والحرارة والبرودة  
والخشونة والنعومة

(عرس)

له وانما قيد بذلك لاخترازا  
عن خلق رؤية شئ من ذلك  
لا بطريق جرى العادة بل  
على سبيل الكرامة

(ابن عرس)

له انما لا يرى الله  
على هذا الدليل المبني  
على تعليل صحة الرؤية  
بالوجود (عرس)

فه اى الصحة وجودية  
كما قال به الفلاس حيث  
مرحوا بان الامكان وجودى  
له الوعدا كون الشئ

بحيث لا ينقسم الى امر  
مشاركة فى الماهية وهى  
ثلاثة الوحدة الجنسية  
كالحيوان والوعدا النوعية

كالانسان الوحدة الفردية  
الشخصية كالرجل زيد  
(تتمتع تعريفات سيد)

باطل لان بعض الموجهات غير مرفى لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم  
يستلزم بطلان المنزوم فاجاب عنه بقوله وكان ايضاً يرى سائر الموجهات  
(من الامهيات والطعوم والروائح وغير ذلك) من الملك والجن والارواح  
(انما لا يرى بطلان ان الله تعالى خلق فى العباد رؤيتها) اى الموجهات  
(بطريق جرى العادة لا ببناء على امتناع رؤيتها) وذلك لان الحق تعالى  
القارة فى الليل وغن لا نراها والمصروع يرى الجن ونحن لا نراه ولان  
عليه الصلوة والسلام يرى جهائمه عليه السلام ولا يراه الصاب  
رضوان الله تعالى عليه اجمعين لان ادراكه يكون امتناع رؤية هذا الاشياء  
بالغير لا بالذات (وحين اعترض بان الصحة مدمية) لانها عبارة عن مد  
الوجوب والامتناع لان المراد منها الممكن المعدوم ويقال صحة الرؤية  
عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية (فلا تستدعى حلة) اى لا تستلزم  
الرؤية تستدعى العلة لانها امر معدى والامر العدى لا يقتضى العلة  
لان اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودى فلا يكون الوجود ولا غيره  
علة لصحة الرؤية (ولو سلموا الواحد التوحي قد يعطل باختلافات)  
اى ولو سلموا ان الامر العدى يستدعى العلة ولكن لا نسلم انه لا بد للحكم  
المشارك من العلة المشتركة وانما يلزم ذلك من لو كان الحكم مشتركاً واحداً  
بالشخص لان الواحد بالشخص لا يعجز ان يعطل بالعلل المختلفة واماً اذا كان  
الحكم المشترك واحداً بالنوع فيعجز ان يعطل بالعلل المختلفة (كالحرارة)  
المحللة (بالشمس والنار) والحركة والرؤية عن الواحد التوحي يعطل يعطل  
مختلفة فيكون علة الرؤية خصوصية للجسم والعرض (فلا تستدعى الرؤية  
علة مشتركة) فلا يلزم من كون علة الرؤية فى الاعيان والاعراض هى  
الوجود كونها علة لرؤية الصانع (ولو سلموا فالعدى يعلم علة العدى) اى  
ولو سلموا استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لا نسلم ان يكون علته وجودية  
لانها عدمية يستلزم ان يكون علته عدمية كالحادث والامكان فلا يلزم منه  
ان يكون البارى مريئاً لانعدام علة الرؤية وهو الحادث والامكان  
(ولو سلموا فلا نسلم اشتراك الوجى دليل وجوب كل شئ عينه) اى ولو سلموا  
ان الامر العدى لا يصح ان يكون علة للامر العدى ولكن لا نسلم ان الوجى

مشارك بين الاعيان والاهراض بل وجب لكل شئ عينه عند الشيم  
 ابي الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤيته تماثهما فلا يكون  
 وجب الواجب مثل وجب المحكن + اعلان في الوجود من اصب ثلاثة +  
 المذهب الاول ان وجب لكل شئ سواء كان في الشئ واجباً او ممكناً امر  
 زائداً عليه فيكون الوجود المطلق مشتركاً بين تلك الموجودات الخاصة  
 التي وجب لكل شئ ومقولاً بالتواضع عليها وهو مذهب المتكلمين +  
 والمذهب الثاني ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها  
 فيكون الوجود المطلق مشتركاً بين تلك الموجودات ومقولاً بالتشكيك  
 وهو مذهب الحكماء + والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجباً  
 او ممكناً عينه فلا يكون الوجود مشتركاً بينهما بالاشتراك للمعنى بل يكون  
 بينهما بالاشتراك للفظي وهو مذهب الشيم ابي الحسن الاشعري ولكن مراده  
 بالوجوب هو ذات الشئ لا كون الشئ في الاعيان لانه معلوم بالبدئية  
 ان الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركاً بين الاشياء بل الوجوب بالمعنى  
 الاول فيكون النزاع بين الشيم وبين الاوليين نزاعاً لفظياً لان مواد  
 من قال ان وجود كل شئ زائد عليه هو الوجوب بمعنى كون الشئ في الاعيان  
 ومراد من قال ان وجب لكل شئ عينه هو الوجوب بمعنى ذات الشئ (اجيب  
 بل المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها) اي للرؤية (ولا خفاء في لزوم  
 كونه) اي متعلق الرؤية (وجوبياً) لان القابل لا يكون الا وجب دياراً  
 لا محذوراً ان يكون خصوصية الجسم من الانسان مثلاً (او العرض) من  
 السواد وغيره دفع لمحو ازان يعمل الرؤية بالعلل المخطئة لا المشتركة  
 (لأننا اول) افعل لا فعل لله وقيل اصله اودل من وأل فابداً حمزة واوا  
 تخفيفاً غير قياس اداء اول فقلبت حمزته واوا واوغمت (ماثري) واما مصداقية  
 (شعبي) من بعيداً فمأذرك منه (اي من الشيم هووية ما) اي التخصيص القلب  
 والقلب يعنى الملقى اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهريية  
 او عرضية بل فاما نرى ذلك ثانياً (دون خصوصية جوهريية او عرضية  
 او انسانية او فرسية او غنى ذلك) فلو كانت العلة لصحة الرؤية هي الخصوصية  
 لزم ان لا يرى ما لا يعلم خصوصية متفالتا بل بالطل فلو قدم مثله ثبت ان العلة

له يعني لا يقال سلمنا  
 ان متعلق الرؤية وجب  
 لكن لما لا يكون خصوصية  
 الجسم ونصحه من العرض  
 او امر اخر يختص بهما  
 (عروس) اول له  
 استعمالاً احدها ان  
 يكون اسماً فيضموز منه  
 قوله والعامل والاخر  
 والثاني ان يكون صفة  
 اي افضل تفضيل بمعنى  
 الاسبق فيعلم له حكم  
 غيره من صيغ افضل  
 التفضيل من دخول  
 من عليه ومنع المصنف  
 والا في حق الله تعالى  
 باعتبار ذاتها الذي  
 لا تركيب فيه وانه للنزاهة  
 عن العلل وانه لم يسبقه  
 في الوجود شئ وفي حقنا  
 هو القدر السابق (الكليات)  
 لله وذكره بحجاسة  
 البعوض (عروس) لله من  
 هيئات الموجودات  
 لله الهوية قد براد به  
 التخصيص للماهية وقد  
 براد به الوجود الخارجي  
 وهو المراد ههنا (نزلين)

لحمة الرؤية ليست الا هوية (ومع رؤيته) اي الشجر من وية واحدة متعلقة بهوية قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض قد (لا تقدر) على تفصيله فلن الرؤية تفصل ولا الى الجملة ثم الى التفصيل ثانيا (فمتعلق الرؤية مركون الشيء هوية ما) فيه مساهمة بل متعلقا بها هوية المتصورة عبر عنها بالكون لئلا يكون لاختلافه من العلة خصص من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت (وهو المعنى بالوجود) وهذا يندفع ما قيل بان الوجود من المعقولات فلا يمكن رؤيته امهلا (واشركا) اي هوية بالضرورة فيستدفع الاعتراض الرابع (وفيه) اي في الجواب (تظهر الجواب ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها) اي يتبع الجسمية (من الاعراض) لاهوية والجسمية ليست مشتركة لان الله تعالى ليس جسم فيشكك لا يكون الهاري تعالى مريئا (من غير اعتبار خصوصية وقهر الشئ) اي الدليل ان نقل على جهة الرؤية ان موسى عليه السلام مفعل من اوسيت رأسه اذا خلقتة فهو مشكك اعلى فهو معطى قيل هو فعل من حاس يمس اذا تجت في شئ فهو موسى المحديد من هذا المعنى المتكرر انظر اليها وتحركها وقت الخلق فالوا في موسى بدل من الياء لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى باعتبار اسم النبي عليه الصلوة والسلام لا يقضي عليه بالاشتقاق لانه اجمعي وانما يشتق موسى المحديد (قد سأل المروقي) من ربه في الدنيا (بقوله ربه اني انظر اليك) صار جزما لانه جواب اب الاس قال الزجاج المعنى اني بنفسك انظر اليك اي قد سمعت كلامك فلناجب ان اريك وكلمة ربه خصه الله تعالى بان سمعه كلامه من غير ان يكون بينهما احد قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عليه الصلوة والسلام اعطى الى الارض ظلمة مسبح فرائض فلان موسى عليه الصلوة والسلام من الظلمة طردت عنه شيطانة وطردت هواء الارض ونحوه ملكا وملكه الله تعالى وكشفت له السلام فرأى الملائكة قداما في الهواء ورأى العرش بارزا وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور ولم يزل على وجهه برق حتى مات (فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه) اي طلب موسى عليه الصلوة والسلام (جهلا) ان لم يكن موسى عليه السلام طالبا باستخ

له من خصوصيات جسم  
لوحظ من يكون ذلك هو  
المعنى لرؤية الشئ بل من  
الخصوصيات دون ان  
يكون المعنى هو الهوية  
المطلقة (ابن عرس)  
شهو ما يدل على الامكان  
ان نقل الرؤية دون اماكن  
فلو كان مقتضاها ان لا مكان  
تصحيها مقتضاها مقتضى  
ومنه كلمة لكن حيث قال  
لكن انظر الى الجبل فان في  
قوة ولكن يمكن عندئذ  
استعدادا ١٢٠٠٠

له ای فاعله المنفرد به  
 وكان فكما بدأ في خلقه تعالى  
 ولن يتصور أبدا تكرار الجبل  
 معه (كلمات) تطلبه لانه  
 جسمه كل جسم ممكن  
 الاستمرار (شرح بطلي)  
 كنهه تعالى بالياض  
 فذلك كما يتجلى لو كان  
 فلهذا حاله كنهه كنهات  
 نوح عليه السلام ودوح  
 البين (كنه) ونادى نوح  
 ربه قتال عدلين من  
 اهل ايمان ومن اهل كفر  
 وانت اسكن المالكين قال  
 يا نوح ائذ ليس من اهلك  
 انه على غير علم فلا تعلم  
 ما ليس لك به علم اذ  
 اعتكف ان تكون من  
 الجاهلین (الاية سورة  
 هود) ای استعكف  
 منها ان الرؤية جهاز من  
 العلم الغروري ای يكون  
 حاصلا بالانظر وفكر  
 بطريق ذكر المنزلة واداة  
 اللذ زمره ذلك شائع واجب  
 بان انظر للموهول بالی  
 نص في الرؤية لا يمتثل  
 سواء فلا يترك بالاعتقال  
 مع ان طلب العلم الغروري  
 لمن يجالسه ويناجيه  
 معقول رخيالي و  
 عبد الحكيم

الرؤية (ويجب في ذات الله تعالى وما لا يجهل) فيها قالت للعتزال الجاهل  
 لبعض محو له لا يمتز اذا علم وحدانيته وشخصيته التي هي اواسر ونواميه  
 راد عليه بان جهل النبي الكليم بما يتم عليه تعالى بدمه شفاء (او صفها  
 وحشا وطلبها الحال) ان كان ملما باستناع الرؤية مع الصفه الخفة وامنه  
 زمامه عليه ای خفيف والعيش في اللغة العيش يقال حيث يعيش حيثما  
 فهو عايش ای لا عيش بها الا يرضيه كل لعب الاله فيه فهو عيش وما كان  
 فيه لذة فهو لعب (والانبياء همزهون عن ذلك) لان طلب المستحيل  
 من الانبياء محال خصوصا لما يقضي الجاهل بالله تعالى ولذلك رده بقوله  
 لن تراهي دون لن اراهي ولن اريك ولن تنظر الى تسبح ما علم انه قاصر عن رؤيته  
 تعالى فتوقها على معدن في الرائي ولما وجد فيه بعد وان الله تعالى خلق الرؤية  
 باستقرار الجبل (بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراهي) ای اجعل بيني  
 وبينك اقوى منك وهو الجبل فان استقر مكانه ای سكن وثبت فسوف تراهي  
 وان لم يستقر مكانه فانك لا تطيق رؤيته واساقوله لن تراهي فكلما لم تلتصق  
 للتأيد بل هي للتأكيد فحسب والدليل عليه قوله تعالى (فان اكلهم اليوم  
 انسيا) قرنها باليوم والتأيد مع التوقيت تنان بينهما لكن المراد في اكل الدنيا  
 لا في اكل الاخرة ويبدل عليه قوله تعالى (ولن يمتنوا) ای لن يقن الكفار الموت  
 بما قبل مت ابدن هم شمر انبرياهم يقنون الموت في الاخرة بقوله تعالى (ونذرهم  
 يا مالك ليقض ما ينارئك ای الموت (وهو) ای استقرار الجبل المرئى في نفسه  
 وللعلق بالمكن مكن لان معناه) ای معنى تعليق المكن بالمكن (الاخبار  
 بثبوت المطلق) وهو رؤية الله تعالى (عند ثبوت المعلق به) وهو استقرار  
 الجبل (والحال لا ثبوت له على شيء من التقادير الممكنة) حاصل قوله ان الله  
 تعالى خلق الرؤية الخمولان يقال ان الله تعالى ما مات موسى عليه السلام  
 عند سؤال الرؤية كما مات نوح عليه السلام عند سؤال اعجاء ابنه من  
 الفرق من الله تعالى بل للعتاب في سؤال موسى عليه السلام والى العتاب  
 في سؤال الانجاء لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ عتبة الكفر بل علق رؤيته  
 على الامر الممكن الذي هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان  
 المعلق بالممكن ممكن فان امكان الشوط مستلزما لكان الشوط (وقد اعترض



(بوجه اقوالاً) ای اقوی الوجوه (ان سوال موسی علیه السلام کان  
 لاجل قومه) اجل مصدر اجل شراً اذا اجنأ واستعمل فی تمیل الجنات  
 ثم استعمل فی کل تمیل ای لتبکیت قومه لاجل اماكن الرؤیة هذا  
 اشارة الى رد الدلیل الاول (حيث قالوا لن نؤمن لك) ولن كلمة فی  
 المستقبل غیر انه ابلغ تأکیداً وتشديداً وهو حرف من تحمل عند سيبويه  
 والتحلیل فی احدی الروایتین عنه وفي الروایة الاخری اصله لان وعد الغفلة  
 لا قبلت لئلا نقولنا (حق فزی بالله جهرة فقال) بقوله رب ارنی فانظر اليك  
 وانما اضاف الى نفسه لثلاثة قیولوا لوسا لها النفس لرأه لعلو قدره (ليطهر)  
 ای القوم (امتناعها كما علمه) ای الامتناع (هو ای موسی علیه السلام  
 وباننا نسلم) اشارة الى رد الدلیل الثاني (ان المعلق طيم) وهو استقرار  
 الجبل (ممکن) لان معنی قوله تعالی (خان استقر مكانه فسوف تراه فی)  
 ای فان اجتمع السكون والحركة فسوف تراه فی (بل هو استقرار الجبل حال  
 الحركة وهو حال) لانه خلق الرؤیة باستقرار الجبل اما حال سكونه واما  
 حال حركته والا ول منبج لانه لو معلق عليه حال سكونه لزم وجوه الرؤیة  
 لمحصل الشرط الذي هو استقرار الجبل وهو باطل ففهم انه معلق حال  
 حركته وهو حال (واجب بان كلامن ذلك) ای من الاعراض (خلاف  
 الظاهر) لان الشخص اذا علم امتناع الشيء ثم سأل لاجل الغرض كان  
 ممنوعاً فی العادة (ولا ضرورة فی ارتكابه) ای ارتكابه موسی علیه السلام على  
 خلاف الظاهر (على ان القوم) ای قوم موسی علیه السلام (ان كانوا متهمین  
 كما هم قول موسی علیه السلام ان الرؤیة ممتنعة) اذ لو كانت الرؤیة ممتنعة  
 لوجب ان يجهلهم ويترجم شبهتهم كافضل بجمع حين مترقمة على قهر  
 يصدون الاستنارة ويقهون على عبادتها قالوا يا موسی اجعل لنا فائدة  
 كما لهم الحية يصيدونها قال لهم موسی علیه السلام انكم قهرتم جهلتمون يعني  
 تكلمتم بغير عقل وجاهلتم الامر وفي قول الشارح ان كانوا متهمین الخ  
 نظر بان السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤیة بل يجمعون من الله تعالی  
 خطاب لن تراه فیضروا لمن بعدهم والاستدلال بحجاب قوله تعالی (ان تراه)  
 على سقالة الرؤیة اشد خطأ ولا يدل الخبر على عدم رؤيته اياه على

طه ذكر بعضها الشارح  
 فی الصحيفة الآية بقوله  
 وزعم بعض المعتزلة هذا  
 تأويل الجاحظ متبعيه  
 (شرح موافق) قال  
 اما الاول فلان الظاهر  
 ان السؤال لتخصيل  
 المستحل واما الثاني  
 فلان المذكور في الآية  
 تعليق للرؤیة بتأثير  
 الجبل المطلق حيث قال  
 انظر الى الجبل فان استقر  
 مكانه يا ما كان يعني  
 سواء كان هو متحركاً او كان

مع

ان لا یراء ابدًا ولا یناء هذه اسلافه لان ان یدل على استقامته ودخول  
الضرورة فيه مكابرة او جملة حقيقة الرؤية (وان كانوا اكثرا والمصلحة قد)  
ای قول موسى عليه السلام (لی حکم الله تعالی بالامتناع) واما ما كان يكون  
للسؤال حمشاء الاستقار حال الحركة ايضا) ای كما كان الاستقار  
لی ظهر حال الحركة (فكان بان يقع السكون بدل الحركة وانما الحال اجتماع  
الحركة والسكون) فان معنى قوله تعالی (فان استقر مكانه فسوف ترون)  
فان وقع السكون مكان الحركة فسوف ترون لان اجتماع السكون والحركة  
فی زمان واحد فسوف ترون كما توجهه المعترض قال بعض المحققين من ارباب  
الكاشفة ان موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته تعالی مع بقاء هويته  
سبح قل رب ارنی انظر اليك مشیاً الى هويته بصيغة المتكلم فترد الله  
تعالی بقوله لن ترون ای مع بقاء هويتك التي تخاطب بها ولكن انظر الى الجبل  
ای هذا لك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانما فسوف ترون هويتك  
(فلما تجل ربك) ای التي عليه من نوره فاضطرب بدنه من رغبة الله تعالی  
(رجعه دكا وخر موسى صعقا) ای مضطربا وفناء عن هويته فرائى الحق بعين  
البحق (فلما افاق) من غشيته (قال سبحانك) تنزهك عن السؤال (تبت اياك)  
الان من مشيتي الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه سألها بغیر استيذان  
من الله تعالی فلذلك تلب (وانا اول المؤمنين) ای اول من آمن انه لا يراء  
احد قبل يوم القيامة قال العنبي (وانا اول المؤمنين) اراد به في زمان كقول  
تعالی (وانی فضلكم على العالمين) وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكبي  
ان موسى عليه السلام سأل ربه أية اى علامة يعلم بها على طريق الضرورة  
قلنا هذا التناويل فاسد من وجوه احدها انه (قال رب ارنی انظر اياك) ولم يقل  
انظر اليها والثاني انه تعالی (قال لن ترون) ولم يقل لن تراينی اى علامته  
والثالث ان موسى عليه السلام كان معه من آیات الله تعالی من قلبه للعصا  
وانتهار الماء بضرب العصا من الحجر وخلق الحجر بضرب العصا والماء  
البیضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق  
الظهور لا بحيث يستغنى معها عن طلب أية اخرى وايضا ان موسى  
عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالی بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت سبعا

سبعة (فما تجل ربك) (الجبل)  
الظهور علمته وتصلی  
له اقتدار واسر وجع  
ظهور علمته واقتداره  
عجل تعلقها به وظهور  
للها له وانما حمل على  
هذا المعنى لان علمه كذا  
للهما دفور معقول قول  
الشعر ابو منصور معنى  
للجبل ما قال الشعر  
انتهى خلق في الجبل  
حيوة وعلمه ورؤية حتى  
رأى ربهم وهذا الينا فيه  
اشياء كونه مرشدا (جمله)  
دكا) مصداق المعقول  
ای صبره مدكوكا خفتا  
واذا حل بالجبل ما حل  
مع علمه خلقه فافقوا يا ايها  
أدركوا هذا اذا ذكركم  
ملاء وافاق كل جنون برئ  
كل مرض زالت الشوك  
عن الاشجار واخضرت  
الأرض وازهرت وخضت  
نيران الجحوش وخرت  
الأمهات لوجوههم انقطعت  
اهوات الملائكة وجعل  
الجبل ينهدا ونبأ يضطر  
من تحت موسى حتى انزف  
كله فصار ذرات في الهواء  
وفي بعض النسخ ما ر  
لعظمته ستة اجبال تحت  
ثلاثة بلدية احد رقان  
ونضوى ثلثة بكاء ثار  
وشير وحوار وخر موسى  
صعقا) بقية ص ۱۷

ان يقول يا الهي ظهري دليل اعرف به وجهي ذلك (والجثة بالنقل) اي بالدليل  
السمع (ورد الدليل السمع) اي الكتاب والسنة واجماع الامة (رايها باب

رؤية المؤمنين اسمعالي في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجهه يومئذ  
ناضرة) قوله يومئذ اي يوم القيامة ناضرة ناعمة حسنة يقال شجرة ناضرة ورخص  
ناضرة ويقال نضر وجهه ينضر ونضرة الله وناضرة فانضر والمفسرون يقولون  
مضبحة مسفرة مشرقة (الى ربه ناظرة) ينظر الى الله تعالى يومئذ  
لا يحجب عنه وجهه مبتدأ وناضرة خبيرة وجازا لا ابتدأنا بالثمرة  
لحصول الفائدة وبني مشدظان الخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفنا  
اي ثمره وجوه وناضرة صفة واما الى فتعلق بناضرة الآخرة وجه الاستكمال  
ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب المحذوف نحو المرئي طلبا  
لرؤيته والاو هو المطلوب والثاني تعد رحمة على ظاهره فيحصل على  
الرؤية التي هي السبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب واردة السبب  
من احسن وجوه المجازة ولقائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية  
ولهذا يقال نظرات الى الهلال فلعله فاذا لم يدل النظر على الرؤية  
لم يتعين الرؤية لا لارادة من الآية بل يحتمل ان يكون المراد بها غير ما  
فلا يكون الآية دليلا على وجوب الرؤية فان قيل هذه الآية لا تدل  
على وجوب الرؤية في الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الاكلاء التي هي  
النعماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى  
الآية وجه يومئذ ناضرة نعمة ربه استظرة واحتمال ان يكون المضيات  
هو المحدث وهو الثواب فيكون معنى الآية وجه يومئذ ناضرة الى  
ثواب ربه ناظرة وباحتمال المذكور لا يثبت الرؤية في الآخرة فضلا  
عن وجوبها قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المريد بكلمة الى لا يكون  
الا بنظر العين فلا يجوز حمل الى على واحد الاكلاء ولا حمل للنظر  
على الانتظار وكون النظر الموصول الى سيما المستدلى الى الوجه بمعنى  
الانتظار لم يثبت من اللغات ولان عمل النظر على الانتظار لا يليق معاذ الآية حسنة  
بيان النعم والانتظار سبب النعم لانه موت احمر وان حدث المضيات  
غير جائز لان النظر على الثواب لا بد وان يحمل على ناضرة رؤية الثواب

بقية صفحہ (۱۷۱)

ای مقط منشیاعین  
هول مارای من عشیة  
الخمیس وهو یوم الجمعة  
قال حضرة الشیخ عرفة  
الاعشیة یوم افتاد لیل  
الذکور وانما عظماء  
ولکن له وجود معنی  
کان ذلك لعلاخالصا  
بانفکاس التجل من موسی  
ولنک راہ کاللس کلاله  
وذلك لیل یدخل الجنة  
وان کان من الدنیا سبب  
کونه من التجل کما ان  
الکعبة وسجد المدينة  
وبیت المقدس قد دخل  
الجنة (ارادہ البیان)  
طک واجبة ای ثابتة واقعة  
اذ الکلام فی وان الاول لفتکة  
المذکورة لا تشید الموقوع  
وايضا ان الوجه بالشرعی  
لا يكون الا في دار التكليف  
فلا وجوب عندنا في الشرع  
کما نال یکتب بهذا المعنی  
الاخر مع کون شوق مستلما  
للشوق عند الدار المعصومة  
فرؤية عقلا زوارة الاضمار  
بالعقل لا بغيره عند الحكميم

لا على تطلب الحجة نحو الثواب من غير الرؤية لانه ليس من النعم والايه  
 لبيان النعم ولا بد من اخار الرؤية حتى يكون من النعم ولما وجب اخار الرؤية  
 كان اخار الثواب زيادة اخار من غير دليل وهو لا يجوز (واما السعة فقوله  
 عليه الصلوة والسلاما نكرم من ركبكم كاترون القميلة البدر) ملخصا  
 تشبيه الرؤية بالرؤية في اليقين والوضوح لا تشبيه الملائكة في الرؤية وفي الخبر  
 الصحيح (ان الله تعالى يأتي يوم القياس في صورة غير صورته التي تعرفه  
 فيقول انا ركبكم فيقولون نعم والله منك نياتهم الله تعالى في صورته  
 التي تعرفونه فيقول انا ركبكم فيقولون انت ربنا فيقنعونه) الحديث في السعة  
 توقوا فيه كاهورا يهمل الخلف اولوه بان الملك يأتيهم فافكر واعلم  
 رآوه في صورة المكن والمراد بالصورة الثانية ان يقبل الله لهم على صفة  
 لا تشبه شيئا من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنها بالصورة المشاكلة (روى  
 مشهور) يزيد طائفة القلب (رواه واحد وعشرون من اكابر الصحابة  
 رضيوان الله تعالى عليهم اجمعين) واما الاصباح فهو ان الائمة) والاصل  
 في الائمة ائمة لانها جعم اسم ولكن لما اجتمعت الميمان ادغمت الاولى والثانية  
 والفتحت حركتها على الهززة فصارت ائمة فابدل من الهززة المكسورة ياء  
 كراهية اجتماع الهزتين لانها مجتمعين على وقوع الرؤية في الأخيرة  
 وان الايات الواردة (هذا إشارة الى دفع كلام المعتزلة ر في ذلك مجموعا  
 على ظواهرها لظهور مقالة الخالفين وشاعت شبههم وتأويلهم وقوى  
 شبههم من العقليات) يبين ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقل ونقل  
 (ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلته من الرائي)  
 اسحقية كافي الرؤية بالنات او حكما كافي رؤية وجهه في المرأة المقابلة  
 (وشبوت مسافة بينهما) اي بين الرائي والمرئي (بحيث لا يكون المرئي في غاية  
 القرب) من الرائي (ولا في غاية البعد واضمال شعاع) عطفت على قوله  
 وشبوت (من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب  
 منع هذا الاشتراط) بان يقال لا نسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط  
 في رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط في المحسوسات كونها  
 شروطا لرؤية الله تعالى لانه قياسا على الناس وهو وهم محض

له بعض من انظر الى الخبر  
 لا يشك في رأيه ان ذلك  
 لا شك في رأيه تعالى  
 (شور احق زنجاني)  
 له والمقد في جامع الامة  
 قبل حدثا مبتدعين  
 على وقوع الرؤية وهو  
 مستلزم لجوازه وعلى كون  
 الآية محمولة على الخاص  
 المقام ۱۸ (رجل)  
 له في المعتزلة ان يقولوا  
 زاعنا ما هو في هذا النوع  
 من الرؤية التي خلقها الله  
 تعالى في الدنيا في الحيوانات  
 هل يحسن ان يتعلق بذاته  
 نوع هذا النوع من الرؤية  
 ويكشف عنها كالمحركات  
 الجسمانية ولا يمكن فسادنا  
 لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا  
 في النوع الاخير من الرؤية  
 المتخلفة لدى الحقيقة وذلك  
 والعوازم والشرائط للمحسوسات  
 عند كبر الاكشاف التام  
 وعندنا العلم الضروري  
 كما في شرح للقاصد ۱۵  
 (عبد الحكيم)

له للمعزة ان يقولوا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي ١٤٧ علقها الله تعالى في الدنيا في الجوارح

فلن قلت لمحمد بن ابراهيم حقيقة لان المعزلة انكرت الرؤية بالمقابلة والاشتبايح  
 وحق زائل السنة بدو منهما كانت بل تراخ حقيقي في ان الاشتبايح الحاصل  
 بمعامل يكن بدو منهما لا (والله) اى الى المنع (اشار بقوله فيرى) الله  
 تعالى (لا في مكان) قال بعض من ارباب المكاشفة ان الله تعالى يستحيل  
 لاهل الجنة وبينهم ذاتة في جلاب صفاته لا شعرا يلحقون ان يروا ذاتة  
 بلا حجاب قال الامام حجة الاسلام الغزالي في الاشياء ان الرؤية نوع كشف وعلم  
 الا انه اوضحوا من العلم فاذا جازت علمه ليس في جهة جازت علم الرؤية  
 من غير جهة ولا جاز ان يعلم من غير كيفية ومعرفة جاز ان يرى كذلك من غير  
 كيفية ومعرفة (ولا على جهة من عقابلة واتصال شعاع وشيخ مسافة بين  
 الراى وبين الله تعالى وقياس القالب على الشاهد نفس) يعني لا يوزن من كون  
 هذه الشروط والرؤية الشاهد في المحس وهو الوجوه ان المحسوسة  
 ان يكون شرط القالب عن المحس وهو الله تعالى وان قياس القالب على  
 الشاهد وهم بعض لا يفيد اليقين في امتناع رؤية الله تعالى الذي هو  
 مراد الخالدين اطلق المتكلمين يسمون التشبيل بمتكلا لا يشاهد على القالب  
 والا يفرغنا شيئا والمشباه شامدا والقهاء يعونه قياسا لما هو من حدقا  
 جزئى الجزئى والمقابلة به قاس الشيء بالشيء اذا قدره على مثاله ويحسونه  
 لا يفرغنا شيئا والمشباه به اسلا لا بناء الا بفرطية في شبيحت الحكم عليه  
 والا كبرسكا والاطوسط جامعا وملة (وقد يستدل على عدم الاشتراط  
 برؤية الله تعالى ايانا) والباء متعلق بمتكلا يعني لو كانت هذه المذكورة  
 شرائط لرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا (وفيه) اى في هذا الاستدلال  
 (نظر لان الكلام) اى البحث (في الرؤية بجملة البصر) يعني رؤية الله تعالى  
 ايانا ليس بجملة البصر ورؤية الله تعالى بجملة البصر ولم يفرغ من هذه شرائط  
 هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا وما اشتراطها في رؤيتها الله تعالى بجملة البصر  
 من كون هذه الاشياء شروطا للرؤية بما هي البصر كونها شروطا للرؤية بغير ما هي  
 البصر فلا يبرهن هذا الاستدلال (فلن قيل لو كان) الله تعالى (يا ترى) يعني  
 هذا معارضة من طريق المعزلة وان مل عليه الحكم على جواز رؤية الله تعالى  
 لكن عندنا لم ينافيه (والجواب) الواو الحال (رسيلة لم يجب ان يبرى

هل يجوز ان يتعلق بذاته  
 تعالى هذا النوع من الرؤية  
 ويكشف عنها كالمجهرات  
 الجسائية ولا يبرهن ضدنا  
 ان لا يبرهن ذلك لاننا نحن  
 معكم في هذا النوع الاخر  
 من الرؤية الخالقة لى في  
 الحقيقة والمادية واللوثر  
 والشرائط المسماة عنده  
 بالاشياء انما هي عندنا  
 بالعلم القهرورى قول  
 المحكم بطلان تراخي هذا  
 النوع من المكاشفات انما  
 يصح لو جاز وان يحصل  
 بالاشياء انما البصرى  
 بدون الشروط المذكورة  
 لكن انما من هذه جهة  
 مما جاز ذلك حيث قالوا  
 لا ذراك البصرى شروط  
 بالشرائط قالوا انما هي  
 لان العلم القهرورى علمه  
 هو العلم القهرورى للشيء  
 بدون قسط الا بهار  
 وعندنا الرؤية هو العلم  
 بالبصر بدون الشرط  
 المذكورة وهو مذكور  
 لتقهر عنه علم الشرط  
 المذكورة والمبطل انهم  
 معترفون بالاشكاف  
 ان العلم القهرورى انما  
 نشأت الاشياء انما  
 المحس وهو يتكرو  
 فالتمسكم المذكور فحكم  
 من غير تراخي للصحيح  
 (عبد الحكيم)

ملہ الجہل للذکور القریل  
 بہ (عروس) کہ ملاکر  
 من وجوب الرؤية علی  
 الوہب للذکور منوع  
 (عروس) کہ کرویہ  
 احسن العین بقۃ نفس  
 کہ فظہون هذا  
 ابن خنی عن ذات صفاتہ  
 واضالہ وایضاً عن شیخہ  
 وعوضہا عن ان یرکب اللہ  
 تعالیٰ فی النبیاء البہیمۃ  
 بعد الان لا یخاف ان یرکب  
 حقیقۃ نوق هذا المطلب  
 الی لا یخاف ان یرکب  
 (روح البیان) کہ فان  
 للمجرور انما التصبیح سلم  
 البصر یصل اذ راہ بالکلیۃ  
 (شرح مواقف) کہ  
 وهو مختلف بحسب  
 قوۃ الباعۃ وضعفها  
 (شرح مواہب) کہ  
 بان یکون کشیفاً ای  
 خالون فی الجملة ولکن کان  
 ضعیفاً ومن اقوی  
 شیخہ عن السمیع  
 کہ المسار  
 بالابصار هذا النور  
 الذی یدرک بہ  
 للبصرات فانه لا یدرک  
 مدارک بخلاف جرمہ  
 العین فانه یرى حاشیۃ  
 شیخہ ازہ علی القاضی

فی الدنیاء (ای وہاں لہر جب الرؤية مع وجہ و هذا الشرط) لہما ان یكون  
 بمحض تہلیل شائع (ای مالہ) (الانوار) ای البہل (و انما سفسطہ) ای  
 کون البہل بمحض تہلیل و ہذا ای سفسطہ و مغالطہ (لنا ممتنع)  
 ای للاملازمہ ممنوعہ فان وجوب الرؤية علی تقدیر کون اللسۃ سلیمۃ  
 ممنوعہ ولا نسلم ایضاً من عدم وجوب رؤية اللہ تعالیٰ جواز عدم رؤية  
 البہل للذکور فان الرؤية عندنا یخلق اللہ تعالیٰ ولا یجب عند اجتماع  
 الشرائط (لانی یحیون ان لا یخلق اللہ تعالیٰ الرؤية عند اجتماع هذه  
 الشرائط ولو سلم وجوبہا فی الشاهد و لکنہ لا نسلم وجوبہا فی الباری  
 تعالیٰ بجمہا و اختلاف الرؤیتین فی الماہیۃ ولو ازمعہا ولو سلم وجوبہا فی  
 الباری تعالیٰ ایضاً عند تمام الشرائط لکن لا نسلم قاضیہا فیہ لما نقل فی السلف  
 ان رؤية اللہ تعالیٰ لا یجوز فی الذل فیما لیس فیہ من ترکیب اعلمہا و کون قولہم قاضیۃ  
 مستغنیۃ و فی الآخرۃ رد قوا ترکیباً بقیاقوی بانیۃ فزادوا بیہا وعن انس بن مالک  
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ لا یری الباقی بالبقای بل یری الباقی بالباقی اعلم ان  
 شرائط الرؤية ثلثیۃ الاول سلامة اللسۃ والثانی کون النور بحيث یکون  
 جائز الرؤية والثالث ان یکون مقابلاً للرئی او فی حکم المقابل فالاول بالمرس  
 المادی للرئی والثانی بالاعراض المرئیۃ فانہا لیس مقابلاً للرئی بالمرس  
 لا یکون مقابلاً للرئی و لکنہ حال فی المرسل المقابل للرئی فکان فی حکم  
 المقابل للرئی الرابع ان لا یکون المرئی فی غایۃ القرب الخاسر ان لا یکون  
 فی غایۃ البعد السادس ان لا یکون المرئی فی غایۃ العصرۃ السابع ان  
 لا یکون فی غایۃ المتطاول الثامن ان لا یکون بین الرئی والمرئی حجاب  
 (ومن المستحیات) حطت علی قولہ ومن العقلیات (قولہ تعالیٰ لا تدركہ  
 الابصار) ای لا یخطبہ الابصار جمیع بصر وهو ساسۃ النظر وقد یقال للعین  
 من سمحت انہا علمہا و فی هذا الكلام دلیل علی ان الخلق لا یدرکون الابصار  
 ای لا یرکون کيف حقیقۃ البصر والشئ الذی صابرہ الانسان بصیراً من  
 عینہ دون ان یرک من غیرہ من سائر اعضائہ و اما تخص الابصار بآراء راہ  
 ای صامع لہ یدرک کل شیء لان اللہ تعالیٰ یری الابصار ولا یرى صمد اللہ  
 تعالیٰ لان غیر اللہ تعالیٰ لا یجوز ان یرى البصر ولا یرا البصر وهو یدرک

له وجه الاستدلال ان  
لذلك البصر عبارة عن  
الرؤية فقله لا تدرك البصيرة  
يقصرون لا يراه غش من  
البصائر في شئ من الأحوال  
بدليل صحتها في جميع  
الأشخاص في جميع الأحوال  
منه بان يقال لا تدرك البصيرة  
البصائر في الأحوال في الحالة  
الغلاظية وصحة الاستدلال  
من جهة كمال عمليته  
منه بان ان الحق كانه يبعد  
عمى النفي لكل الأشخاص في  
جميع الأحوال واجاب  
اهل السنن هذا  
لاستدلال بان الرؤية  
جنس تحتها نوعان رؤية  
مع الحاطة ورؤية بصر  
الاحاطة فالنفي يسمى  
بالادراك منها هي  
الرؤية مع الاحاطة وهي  
المنفية بهذه الالتي نفي  
احد عن الجنس لا يوجب  
نفي الجنس اسافل يمكن  
الآية دليل لا يشترط  
هش ليقتضي  
اللطيف من يعلم فاشق  
المصائر في خواصها  
يسلك في البصائر الى  
المستعمل سبيل الرق  
دون العنق اذا اجتمع  
الرق في الفعل اللطيف  
في الادراك ثم معنى اللطيف  
وغيره من ذلك لا يخرج عنه  
الاخبار الباطنة لا يجري في  
ذلك بل هو من لا يخرج  
درة ولا تسكن الا يكون حيا  
خدا هو بمعنى السلام لكن الطهارة لا تنبئ الى الخطايا الباطنة من غير وجهي صلح خيال ورم البصائر الى

البصائر وجه الاستدلال بهذه الآية ان قوله تعالى (لا تدركه الابصار) يقتضي  
ان لا تدركه الابصار في شئ من الاوقات لان قوله يدرك ينقض قوله لا تدركه  
الابصار بما لا يستحيل واحدا من القولين في كذب (لا تدركه الابصار) بوجه كذب  
قوله (وهو يدرك الابصار) بحيث يعل به ولا يخفى عليه شئ ولا يصبو به  
(وهو اللطيف الخبير) فيدرك ما لا يدركه الابصار بالابصار ويجوز ان يكون  
من باب اللغز اي لا تدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار لانه الخبير  
فيكون اللطيف مستعارا من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع  
فيها والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق) يريد ان اللطيف في قوله  
تعالى (لا تدركه الابصار) ليس لاستغراق افراد البصر فلا يتعد ليس بغير  
ولو سلم استغراقها دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر (واحدة)  
عطفت تفسير (عمى السلب) اي شمول النفي لكل واحد (لا سلب للجنس)  
اي نفي الشمول ورفع الإيجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا (وكذا في ادراك)  
معطيات على تسليم كون الابصار (هو الرقوية مطلقا لا الرقوية  
على وجه الاحاطة بجوانب المرق) يعني لا لسلطان الادراك هو للرؤية  
مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرق فاما كان  
كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فسلطان الادراك اخص من الرؤية ونفي  
الاخص لا يستلزم نفي الاعم (انه لا دلالة فيه) اي في قوله تعالى (لا تدركه  
الابصار) (على عمى الاوقات) اي اوقات الدنيا والاخرة (والاحوال)  
فيعمل على نفي الرؤية في الدنيا بما بين الادلة قوله ان لا مالا تخبر  
والمبتدأ قوله والجواب بعد تسليم الى اخره وايضا البصائر في اللغة والمعرف  
هو القوة فلتنفي بصيرت اليها ضرورة اذ الخطاب لا يعمى في الاجسام  
العرف واللفظ وهذا لا يغيرنا اذ المحدثان ان الله تعالى يعطي يسو  
الجزء قوة لا بصائر ما تقوى بها على رؤيته وقد يستدل بالآية على جواز  
الرؤية) يعني الاستدلال على ان يكون كل من قوله (لا تدركه الابصار) وهو  
يدرك الابصار) قد سأل على حدة واما اذا كان المجمع ضمدا حاد ا فلا  
ويكون ان يراد بذلك الابصار الامور الباطنة بمقابلته وجهه فلا يلزم منه عدم الرؤية

خدا هو بمعنى السلام لكن الطهارة لا تنبئ الى الخطايا الباطنة من غير وجهي صلح خيال ورم البصائر الى

مطلقاً را اولاً امتنع الرؤية ربما حصل القدح بغيرها أي الرؤية  
 من جهة أخرى أو أنه ان يمدح في وجهه فلهذا الذي في وجهه فلا يكون مدح  
 بغيره جزءاً من مدحها من جهة بلغة فهذا أيضاً منتهى عنه ومدح نفسه مدح  
 في ملكة غيبية فلا يقال بلغة أو لم يلفه ومدحه بما هو في نفسه لا بأس  
 وأما من بان مدح الرؤية لو كان مدحاً كان ذواله نقصاً لها ومدحه  
 في الدنيا والآخرة واجب بأن النقص انما يان من جهة يرجع الى الذات فلهذا  
 بما للذبح الذي يرجع الى الفعل فيجوز ذواله بدو الالفعل بل لا ريب من نقص  
 ان لا يان من جهة في القدح والرؤية من جهة لا يان من جهة لا يان من جهة  
 بالقدح وفي النفس بل مع امتناعه فمدحون بأن القدح فيه لا يكثر الاستقلال  
 ولا بمتناع شريكه بل لا بد من مدح مدح رؤية ما في الفعل لا مدحاً متناعها  
 أي الرؤية روافداً للقدح في ان يمكن رؤية متناع من بعدهم رؤية الاموات  
 والظهور اذ لا مدح فيه مع امكان رؤيتها كونها موجودة؛ ولوجب بأن نفى  
 الرؤية عن الوجود الخال عن صفات النقص المقرون بصفات الكمال  
 مدح وتلك الاعراض مقرونة بأما سمات الحد وفيه ونقص فلا مدح في نفى  
 رؤيتها بل كون عدم الرؤية كمالاً فهو فيما ينال للرؤية فلهذا بل لا تنزه  
 بحجاب الكبرياء ولما ينال اليه بالكم والذوق فالكمال يمنع الوصول اليه  
 بالكم والذوق لا بالرؤية كسائر اكل الحبة ومشاهدها ولا يرى للانع  
 أي لا تنفرد ولا تنعز في العزة في اللغة للنع والغبية ويقال عز الشيء اذا اشتد  
 ويقال العز الذي لا يجوز عاراد ويقال العز الذي لا يوجد مفرد في وجوده  
 بحجاب الكبرياء الكبرياء الترفع على الخلق قيل الكبرياء ان لا يحاط به  
 بر وان جعلنا الا داله في قوله لا تدركه الابصار رعبارة عن الرؤية على  
 وجه الاحاطة بالجوانب والحد ودفن لالة الآية على جواز الرؤية بل تحقيقها  
 أي الرؤية (انظر لان المعنى أي معنى الآية ران مع كونه أي كون الله تعالى  
 مرمياً لا يدرك الله تعالى بالابصار أي لا يرى بالاحاطة بل يرى  
 بغيرها ران تعالى عن التماهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها  
 أي من القوى شبيهة من الصعيات وان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة  
 بلا استظام أي استظام الرؤية روافداً مستنكراً أي من الشيء منكسراً

لأنه في كل مدح لا بد من مدح  
 بمدح من مدح مدح  
 للمدح ولا يقال على  
 مدح كل نفس مدح  
 المدح كان في السموات  
 والارض لا بد من مدح  
 رؤيتها كقولهم مدح  
 بمدح النفس والحق  
 ان مدح الشيء هو مدح  
 للذبح بغيره اذا كان  
 من صفات النقص  
 بل لا مدح بل مدح على  
 كمال للذبح فلهذا لا كان  
 للشيء من صفات النقص  
 فكما كان للشيء أقوى  
 كان القدح أقوى لا يرى  
 انه قد روي القدح بغير  
 الشرايط والوقوع في  
 العلم مع امتناعها  
 في حقه نقلي  
 (وغيره) وعبد الحكيم



أي الشبهة العترة لانه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا  
 وقد استظهره وذلك في تلك الآية الاولى وروى الذين لا يرون من انك تنزل  
 علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في تصديقهم وحقوا كما هم ولو كان  
 الرؤية ممكنة لما كان طلبها حاتية أي مجاوزا الحد مستكبرا سرا فاعضا نفسه الى  
 هرجة لا يليق بها بل كان نازلا منزلا لطلب سائر الهزات بالآية الثانية  
 رواذ قلتم يا موسى لمن تؤمن بالحق نرى الله جوهرة أي عبادا ترون منكم  
 الصلوة أي الضيقة التي اهلككم روايتهم تنظرون ولو لمكنت الرؤية  
 لما اقبهم بسؤالها في الحال بالآية الثالثة ريشك اهل الكتاب من تنزل  
 عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا له ان الله جوهرة  
 فخذتم الصلوة بظلمهم موسى الله تعالى ذلك السؤال لظلمهم  
 في الحال بأخذ الصلوة أيامهم ولو جاز كونه مريثا كان سؤالهم هذا سؤالا  
 للجنة زائدة ولم يكن ظلميا ولا سببا للعقاب والجواب ان ذلك  
 أي الاستعظام لتعنتهم وعنادهم التعتت طلب الأيقاع في امر شاق  
 يعني ان كفرهم والعقاب بسبب تعاقب أي أنهم على الرؤية في الدنيا ليست لهم  
 في طلبها أي الرؤية لا امتناعها ولهن الاستعظام انزال الملائكة  
 في الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة منع لكانها بلا خلاف  
 روايا أي وان لم يكن ذلك تعنتهم وعنادهم وقومهم موسى عليه الصلوة  
 والسلام عن ذلك أي عن سؤال الرؤية كما فعل أي منع موسى عليه  
 الصلوة والسلام حين سألوا أي قوم موسى عليه الصلوة والسلام  
 ان يجعل لهم آلهة أي حيث قالوا يا موسى اجعل لنا آلهة كالهم آلهة فقال  
 موسى عليه الصلوة والسلام رب انتم قوم تجهلون فهدنا أي عدم منع  
 موسى عليه الصلوة والسلام عن طلب الرؤية ومثله بان كان الرؤية  
 في الدنيا ولهن أي ولاجل امكان الرؤية لاختلاف العباد رضى الله  
 عنهم في النبي عليه الصلوة والسلام بل أي به طيلة المعراج لم يزلوا ولا خلاف أي في  
 بين العباد في الوقوع أي وقوع الرؤية في كل حال على الامكان لا ان كان في الوقوع  
 مسلم على ذلك رضى الله تعالى عن النبي عليه الصلوة والسلام على كل ما روى به  
 طيلة المعراج فقال روى ان اسراءه في دليل الفريقين لندري ان الحق المرية

له قوله امر لا ولا يجوز  
 على الثاني وقد روى في الاستعظام  
 عليه السلام هل روى به  
 فقال رآيته بفوايدي

والنون وكسر ما قبل الاوّل <sup>الاول</sup> اللو في وعل الثاني كان اجا تألها  
والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر للغير وهو صادق على الله تعالى  
وقد ورد اذن الشرح ليل اطلاق النور في رواية الكس فلعن رواية  
الفتح للتبليس على بعض القاطب للصورة عن ابداله معناه واما الرواية  
في اللنام هذا جواب ما يقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى  
في اللنام لا فاجاب عنه بقوله واما الرواية فقد حكيت عن <sup>الاول</sup> من السلف  
كابي خيفة تحبه الله تعالى وعن ابى يزيد رأيت ربى في اللنام فقلت له كيف  
الطريق اليك فقال انزل نفسك ثم تعالى وروى عن حمزة القارى قرأ على الله  
القرآن من اوله الى آخره في اللنام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده  
قال الله تعالى قل يا حمزة وانت القاهر قيل هذا انما يدل على كونه كالملا على  
رؤيته وعن اكا برا الهابة رضى الله تعالى عنهم كعبه رضى الله تعالى عنه  
روى عنه في انما اى الرواية في اللنام دفع مشاهدته تكون بالقلب دون  
العين والله تعالى خالق لا يفعل العباد لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى  
وصفاته شرع في بيان افعال العباد فقال والله خالق لا يفعل العباد من الملائكة  
والانس والجن وخالق لا يفعل سائر الحيوانات والجمادات وهو من عب  
الهابة رضى الله تعالى عنهم ومن الكفر والايمان والطاعة والعصيان  
اى موجد للذوات لافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة لمصيبة كما ذهب  
اليه الاشعري او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضي ابو بكر  
او يراد انه خالق لافعال مع قدرة العبد كما هو الاستعداد فلا ريب صريحا الا  
على المعتزلة فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والاولى خلق الله  
تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل  
ومتى لم يثبت فلا فكيف يبع اسناد الفعل الى العبد قلت وشك ان اصل  
الارادة والقدرة يخلق الله تعالى لكن تعلها بواحد من طرفي الفعل  
والتردد مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فهذا اصح اسناده  
الى العبد روا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد  
على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولما لم  
الاجسام ايضا والعبد خالق لافعاله وفسق بينهم وبين المعتزلة

له اى بلغ النون والراء  
بهذه الفنون مكتوبة  
ونقطة مشددة منقوبة  
ولي القارى في شرح الشفاء  
الشريف في البلد الاول  
في جمل المصالح  
له قد حصل بوضعية القهر  
بوضوح العشاء اليمينية  
وعسا وخمسين حجة  
دلى به في اللنام ما ذكر  
فقال يا ربم فهو جاهدك  
يوم القيمة فقال سبحانه  
وتعالى من قال بعبادة  
والعشقه سبحانه الا بكن  
الابد سبحانه الواحد  
الامد سبحانه الفرد  
المصد سبحانه رافع  
السمو بغير مد سبحانه  
من بسط الارض على يده  
بهم سبحانه من قسم  
الرزق ولم يفس احد  
سبحان الذي لم يخلق  
سكينة ولا ولد سبحانه  
الذى لم يلد ولم يولد  
ولم يكن له كفوا احد  
في آمن عن ابى راحة شية  
وتقار مع ردتا لابن  
الغابدين في الديلمية  
له الاضطرار في الاختيار  
له وما حصل معصية ولما  
لما عن الا سفس اثني  
هبع اهل السنة ۱۲

ان العبد موجود لا فقال له بطريق العبد عند الاعتزلة وبلا يجب عند الحكمة  
 بمعنى ان الله تعالى يوجب العبد القدرة والارادة ثم ما يجب ان المقدور  
 روقد كانت الاوائل منهم اى من المعتزلة كانت مشددة الى جواب سؤال  
 مقدور وهو ان يقال لا نسلم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان  
 القد ما منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع  
 لا غير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم يطلقون اى يتسمون  
 اولى بعض النسخ ويقاسرون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون  
 بلفظ الموجد والمخترع وغو ذلك كسبوع ومحدث ومن رأى الجبالي  
 من المعتزلة روايتهم ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم  
 الى الوجود تجاسروا اى تشاجعوا على اطلاق لفظ الخالق على كل  
 شى بالنسبة الى فعله حق الفعلة والبقية رافع اهل الحق على ان الله  
 تعالى خالق لا فعال العباد وساثر الخلق لا خالق لها سواء <sup>اى بمعنى</sup> رطوية  
 الاول ان العبد لو كان خالقا لا ضالة هذا دليل على ان العالم  
 بتفاصيلها اى الالوهة قيل هذا الدليل ينفى الكسب والخلق معا  
 لا شترتهما فى كونهما بالقدرة والقصد واعتبار بقوله القصد فى الشئ  
 مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم القصد ان كان اجراما لا يعلم  
 وان كان تفصيلا فعلة بالتفصيل ثم القصد الالهى كان فى كسب اتفاقا  
 كقصد المشى الى المسجد فليكن كاهيا الى الخلق ايضا ودعوى البدل له  
 فى عدم مكافئته منوع ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاعتبار  
 لا يكون الا كذا اى يكون العالم بتفاصيلها والارادة باطل اى كون القصد  
 عالما بتفاصيلها فان الشئ من موضع الى موضع هذا نظير انتقال النار  
 ريشقل على سكنات متقلة اى متوسطة روحى حر كات بعضها تسرع  
 وبعضها ابطا ولا شعور والاول لئال (كلما شئ بذاته) اى بافعال  
 من الحركات والسكنات وليس هذا هو الحق على جواب عن سؤال مقدور  
 وهو ان يقال لا نسلم ان العبد ليس بعام بتفصيل افعاله بل هو علم لانه  
 داخل عن العلم فان العلم بالشئ لا يستلزم العلم به العلم ولا يزعم شئ  
 واحد معلوم غير متناهية وان محال وعد ما شعور حارة عن الدحول

له من الادلة العقلية  
 والصعبة ١١  
 له وانما الكسب فيكفيه  
 القصد العلم بجزء واحد  
 انه فرق بين الخلق والكسب  
 فان الاول افادة الوجود  
 بخلاف الثانى فانه عبارة  
 عن صرف العبد قدرة  
 وادارته الى الفعل فيكفيه  
 العلم الاجمالي ١٢  
 (خيال مع جليو)

عن العام لا عبادة عن عدم العلم فأجاب عنه بقوله وليس من لا علم  
 بل لو شغل العبد والعبادة على شيء شغل ويقال سبل بالياء وهو لغة  
 من قال سلت تسأل بغير هذا والياء متعدي عن أو ألوم طالما لم  
 راد بهما وهذا أي عدم الشعور في الطريق العالي وأما إذا مات في حركات  
 أعضائه وهذا نظير الأفعال الخفية في الشيء والأذن والبطش أي الأذن  
 بالقلب والظهر ونحو ذلك وما يحتاج إليه يحطف على قوله في حركات  
 أعضائه ومن تحريك العضلات جميع عضلة وهي لحمة مجمعة مكثفة  
 في العصب ونحوها الأوصاف ونحو ذلك فالأمر المأمور أي عدم العلم  
 بتفاصيلها رافضاً أي الدليل القلبي (العصوي) الظاهرة رالواردة  
 في ذلك أي في أن الله تعالى خالق لافعال العباد وكقوله تعالى والله  
 خلقكم وما تعملون أي عملكم من الإيجاد والإيقاع ويلزمه أن يكون العمل  
 لله لأنه إذا كان العمل لله يكون العمل أيضاً لله وعلى أن ما مصدرية  
 لا يحتاج إلى حذف الضمير لأنه إذا كان ما موصولة لا بد من ضمير  
 للفعل في قوله وما تعملون أي ما تعملونه لأنه وجب عود الضمير من الصلة  
 إلى الوصول بخلاف ما إذا كان ما مصدرية لأنه لا يحتاج إلى تقدير الضمير  
 رافضاً لكم على أن ما موصولة ويشمل الأفعال لأنه إذا كان المفعول  
 لله تعالى يكون العمل لله تعالى أيضاً حيث أن يكون المفعول مشتملاً للأفعال هذا  
 جواب عن سؤال مقدرو هو أن يقال إن هذه الآية لا تدل على المراد الذي  
 هو كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لأنه يحتل أن يكون ما مصدرية  
 وإن يكون ما موصولة وإنما يلزم أن لو كان ما مصدرية لأن معنى الآية حيث  
 والله خلق أنفسكم وأفعالكم وأما إذا كانت موصولة لا يلزم ذلك لأن  
 لأن معنى الآية يكون حيث أن الله خلق أنفسكم ومعبودكم والعمل لا يتناول  
 للأفعال فلا يكون المطلوب حاصل بالآية المحتملة للمعنيين فأجاب عنه بقوله  
 ويشتمل الأفعال لأن المفعول يطلق على الأفعال التي هي الحاصلة من الفعل  
 المصدرى بل كون موصولة أدل على المقصود لأننا إذا قلنا أفعال العباد  
 مخلوقة لله تعالى كما ذهب إليه أهل الحق (أو العبد) كما هو من ذهب  
 أصل الاعتزال لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذي هو الإيجاد

له في سورة الصافات  
 الآية قال القاصد والحق  
 له أي وهذا التقدير بناء  
 على المضي خلق  
 له لأن ذلك أمر اعتباري  
 ووجوده في الخارج إنما  
 للوجود خارجاً للفعل  
 بمعنى الحاصل بالمصدر  
 (ابن أبي شريف)

له وميزة المصدر مشتركة  
بين المصدرين بالفعل  
وبين المصدرين بالفعل  
وبين المصدرين بالفعل  
والفاعل اذا صدر منه  
الفعل المتعلق لا بد هناك  
من حصول اثر محلي او  
معنوي فاشترط في الفاعل  
بلا واسطة واقع على  
المفعول من الفاعل لوضوح  
فهم من حيث المصدر  
بالفاعل ومن حيث الوقوع  
بالمفعول فاذ انظرت الى  
فيم ذلك الاثر فانت بالفعل  
ولاحظت كون الذات  
حيث قام به كذا ذلك  
الكون ما يصدر عنه بالمصدر  
السبق بالفعل وانظرت  
الى الوقوع على المفعول  
فلا حظت كون الذات  
حيث وقع عليه الفعل  
كان ذلك الكون ما يغير  
عنه بالمصدر والبق للمفعول  
ولذا انظرت الى عين ذلك  
الاثر كان ذلك الحاصل  
بالمصدر ١٢  
(كليات على الطريقة)  
له الفرق بين المصدر  
والحاصل بالمصدر ان  
المصدر نفس الرفع الذي  
هو امر مسمى والحاصل  
بالمصدر الاثر الذي يحصل  
لا يعاق ١٣  
(فمن فيه)

والا يتقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو اي الحاصل متعلق لا يبدل ولا يتغير  
يعنى الفعل قد يراد به الفعل بالمصدر كالحركة في الساق فتوقد يراد به الفعل  
الحاصل بالمصدر كالحالة التي يكون التحريك عليها في كل جزء من الساق هي  
اثر الاول ولا شك ان الثاني موجود واختلف في الاول راعى ما شاهد  
من الحركات والسكنات مثلاً على ما يدل عليه قوله يشغل على سكنات  
مختلفة وحركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور لما شئ بذاته  
(ولذلك قول عن هذه النكتة) هي الفائدة التي تؤثر في النفس فتثيرها بحسب  
اي على ان الراد بالعلل والعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر وحيث  
يجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظة ما موصولة (قد يتوهم ان الاستدلال  
بالآية موقوف على كون ما مصدريه) قوله ولذا حول تعليل مقدمه لقل  
يتوهم (وكقوله تعالى خالق كل شئ اي ممكن) هذا الاشارة الى جواب ما قيل  
وهو ان هذه الآية لا تدل على مطلوبكم لانها عام خص من ذلك الله تعالى  
وصفاته فان لفظ الشئ متناول لهما مع انهما ليسا مخلوقين فاذا كانت عاماً  
فمخصوصاً جاز ان يخرج منهما افعال العباد فيكون المراد من الشئ غير  
ذات الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فالجواب عنه بقوله المراد  
من الشئ هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم من السؤال ريد لالة  
العقل) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدم وهو ان الشئ شمل  
كل موجود واجب كان او ممكناً وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز من غير  
قرينة لان العام لا يدل على الخاص بل على الذات الثلاث فما القرينة  
هنا فالجواب بان القرينة هو العقل اي المخصص هو العقل فانه يحكم بان  
المستع غير مخلوق وكذا الواجب فلا ينافي كون العام قطعياً في الباقي  
يخلاف ما اذا كان المخصص هو العقل كما بين في الاصول ولان المفهوم  
في العرف من مثل هذا الخطاب ان لا يدخل في الخطاب عموم المطلق  
الاحتياج الى تخصيصه بدليل ان اضارب من في الدار وهذا الضارب محال  
في الدار فلا يلزم منه كونه ضارباً بالنفس (وكقوله تعالى افمن خلق كس  
لا يخلق) الاستفهام لا نكار فيكون للعنف ليس من خلق اي الله تعالى  
كس لا يخلق اي الاصنام (في مقام التلويح بالخافية) ولو شارك في التثنية

فائدة القبح بالخالفية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تركزوا انفسكم  
فيما الحكماء في انه في عبادة من مدح انفسهم ومدح نفسه قيل له من هذا  
السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص  
واذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدر  
فيمستوجب المدح فمدح نفسه ليعلم عباده ليعلم هو وجواب اخر  
ان العبد وان كان فيه خصال الخير فذلك افضل من الله تعالى فكذلك  
بقوة العبد فلذلك لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى ما قد مر من ذلك ليس  
الخير فيه مدخل فمستوجب المدح ومثل هذا ان الله تعالى عباده ان يمدح  
على احد بالمعروف وقد مر من الله تعالى على عباده العلم الان يذكركم في المدح  
ركوعا، اي تكون الخافية رمتا، اي من جوارح استحقاق العبادة بوجوب  
للطوبى لا يحصل الا بان يكون الخافية مخصوصة لله تعالى لا يقال  
فالقائل، قاله جمهور المعتزلة ربكون العبد غالقا لفعاله يكون  
من المشركين دون الموحدين، فلا يكون الاستدلال بهذا الوجه لهم  
لانهم ليسوا من الموحدين فلذلك اذمهم رسول الله عليه الصلوة والسلام  
بقوله رالفدية خمس هذه الامة، قلت المعتزلة المراد به المبرية القائلون  
بان كل شئ يخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعن المبراد  
تفهم رأيه في هذه المسئلة والافسفة كشف كتاب الله تعالى ديز المحسوس  
مشكل، لا نقول الا شراره هو اثبات الشريك في الالوهية معفى وجوب  
الوجود كما للجوس، فان عندهم الخالق اثنتان احدهما خالق الخلق ويقال له  
يزدان والاخر خالق الشر ويقال له امر من (او معفى استحقاق العبادة  
كما للعبادة جميع ما يد رالاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك) اي الشريك  
دبل لا يجعلون اي المعتزلة رخالقية العبد كخالقية الله تعالى لا فقار  
اي العبد رالى الاسباب والالات التي يخلق الله تعالى الان مشاعل مولاه المهر  
والوراء في الاصل مصدر رجل طرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى  
به وهو خلفه والى المفعول فيراد به ما يوارى وهو قدأمة ولذالك عد  
من الاضداد رقد بالفعول تضليلهم الى المعتزلة (في هذه المسئلة اي مسئلة  
خلق الالفعال رحق قالوا، اي المشاعل ران الجوس) جمع مجوس (راسعد

له واما المعتزلة فيقتضى  
الوجه من ذلك لان  
الحق مدح نفسه ليعلم عباده  
عنه وان وقع في ذلك  
جواب من مذهب القائلين  
العلوية بالضرورة من  
الدين مثل القائلين بدم  
العلم بغير علم بالجزئية  
وكذلك القول بالان  
وغير الاستدلال بغير القيد  
عنه قوله وان وقع في  
منه وان وقع التصريح  
بغير المعتزلة ونحوه عند  
الجمهور في رد مدحهم  
بان كلفهم بلزوم قولهم  
بكذلك الكفر ولا يقتضى  
ذلك كفرهم لان لا زمر  
من صلب ليس عندنا  
فهم ما قالوا ذلك الواضحة  
دليل على ما زعمهم  
وان اخطأوا في الرفض  
ان اعتقد الالوهية في  
او ان جبريل غلط في  
او كان ينكر عبادة الصديق  
لوقية السيد الصديقه  
فهو كافر في كافة القواطع  
العلوية من الدين بالضرورة  
جواب ما اذا كان يفضل  
عليه اوسا له عبادة فانه  
مبتدع وكافر راضية رد  
الفتار على الدار المحتار  
لا من ما يدين موقوفه  
في الهه مات من النكح  
(٢٨٩)

له بل يقول اليهودية فتر  
من النصارى بعد ذلك  
كذلك بعد انشأ الناس  
مداوة الذين كفروا باليهود  
والذين تشكروا ولقدن  
اقوم مودة للذين كفروا  
الذين قالوا اننا نصراني  
لدين جانبهم مودة فقومهم  
وقلة حرصهم على الدنيا  
وكثرة اعتكافهم بالعلم  
والعمل والى مشار يقول  
ذلك بان منهم قسيسين  
ورهبانا وامرهم يستكبر  
عن قبول الحق اذا فهموه  
او رتبوا من ولا يتكبرون  
وفي حديث علي بن النواضع  
والا يقال على العلم والعمل  
والاعراض عن الشهوات  
محمودة وان كانت محررا  
(فان في سورة المائدة)  
ومن المعلوم ان النصارى  
انغاصوا من كفر اليهود ومع  
ذلك علم ينشد حرصهم  
على طلب الدنيا شرفهم الله  
تعالى بقوله ولقدن اخرجهم  
الى اوطان اليهود ومع ان  
كفرهم اخف من كفر  
النصارى طردهم الله  
وضمهم الى كفارهم فلهذا  
لا يسبب حرصهم على الدنيا  
(غير ان في حاشية القاسمي)  
جلد ثلثه -

ما لا منهم اي من المعتزلة لا يقال هذا كفر وروى في الفروع من قال  
النصارى انهم من اليهودية فقد كفر لا فانه الخبيثية القبيحة عقلا وشرعا  
بدليل قطعي لا نأقول المنوع هو الخبيثية مطلقا اما النصارىة غير  
من اليهودية من تحت لون طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام واليهودية  
غير من النصارىة من حيث ان كفرهم في النبوة وكفرهم في الوصية  
فلا واما قوله تعالى وقلنا لليهود عزير بن الله فاما قاله طائفة من اليهود  
بروحهم لم يثبتوا اي الجوس الا انهم يكادوا واحد والمعتزلة اتبعوا اشرار  
الجمعي واحجت المعتزلة على ان العباد خالق لا فاعله بل انهم يفرقوا بالشرع  
بين حركة الماشي وحركة المرحش وان الاولي باختياره ودون الثانية  
حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد على غير  
الاختيارية وغير اختيارية فلو كانت خالق الله تعالى لزم ان يكون الكل  
اختياريا او غير اختياريا فعلم ان الحركة التي هي اختيارية تخلق العبد  
والحركة الغير الاختيارية تخلق الله تعالى وبانه لو كان الكل خالق الله  
لأبطل قاعدة التكليف لانه كالجادات فكما ان تكليف الجملات بالكلية  
هذا (والمدح) بالعمل اي الخير والذنم اي الشر والثناء والعقاب  
وهو ظاهر) حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد تخلق الله تعالى لزم  
ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهي وان لا يكون مستحقا للمدح  
ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب ببعض الآخر وان لكل خلق حرة  
تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجبورا والوازم كلها بالظن ان اللازمه فلا  
يلزم تكليف العاجز ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء لانه  
اللازم فان الله كلف عباده بالاوامر والنواهي واشتق المدح والذم والعقاب  
بأفعاله وكذا اللازمه اعلم انه يتفرع على مشكلة خلق الافعال مسائل منها  
ان التوالد عندنا خلق الله تعالى كالآل في المضروب ولا تكسار في الخراج  
وعند المعتزلة خلق العبد ومنها ان للقتول ميت باهله لان القتل فعل  
يصل بخلق الله تعالى وعندهم مقطوع عليه لعله ومنها انه مريد  
جميع الكائنات عينا او عرضا طاعة او معصية لا نه خالق بالاختيار  
فيكون مريد الهاضر ووجه خلافا لهم في المعصية (والجواب عن الاستدلال

المدكور (ان قاله) اى الاحتياج المذكور راجعاً توجهه على الجبرية القائلين  
بنفي الكسب، اى كسب العبد ومعنى الكسب الفعل لا جتلاب نفع او دفع  
غزو ولهذا لا يوصف فعل الله بأنه كسب ولا اختيار اى اختيار العبد  
اصلاً بالكلية، حاصل الجواب ان يقال ان هذا الاحتياج المذكور  
وهو محل الفرق بين المركبين ويطلق قاعدة التكليف والمدح والذم  
والثواب والعقاب انما يكون جهة على الجبرية فانهم قالوا ان لا كسب  
ولا اختيار للعبد اصلاً في افعاله بل كان افعاله عبارة عن كرات الهلاك علينا  
ولا تكون بكسب العبد واختياره فلا يكون قاعدة التكليف باطلاً لوجود  
اختيار من العبد ولا المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لان لا فضل  
صادرة عنه بالاختيار ولا جل ذل لا يستحق المدح والذم والثواب والعقاب  
في مقابلة افعاله واما نحن فنثبت اى ثبت الكسب والاختيار على الحقيقة  
الضهير البارز عائد الى ما دار ان شاء الله تعالى، فيعم التكليف لاختياره ما كلف  
به ويستحق المدح والذم والثواب والعقاب لاختياره الفعل ولو لمحيته  
له: فان قلت التكليف بالصلوة مثلاً لا يجاد ما واذ لم يكن هو الموجد  
كان تكليفاً بالاطلاق: قلت لا نسلم ان التكليف بالصلوة واجب لاختياره  
فخير تب عليه ليعاد الله تعالى (وقد تفكك) اى للعتزلة رباً لو كان الله  
شاكراً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والزاني والسارق الى  
غير ذلك وهذا اى هذا الفساد وجهل عظيم الجهل قد يكون بسيطاً  
وقد يكون مركباً اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ  
من كل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم  
العلم بالشئ مع اعتقاد انه عالم اما الجهل المركب فاحتمال جهله مع  
التنظر في حاله من الجهل اعق الركب لما اعتقد انه عالم بالمطلوب  
احتمال فيه ان يطلبه لان اعتقاد العلم منعه عن الاقدام على طلبه لان  
لنصف بالشئ من قام به ذلك، والضمير في به راجع الى من وذلك اشارة  
الى الشئ سواء كان موجداً او كسباً او هلاكاً فقط كطال زيد وقصر عمر و  
تلك جهة الاسلام من اوجد معنى قائماً على الفعل والموجد هو الفاعل الحقيقي  
والفعل هو الفاعل المجازى والجلاد قاتل بالفوز وانه تعالى قاتل في الحقيقة

لمشهور ان الجهل المركب  
صادرة عن اعتقاد انه غير  
مطالب به ولا يعتقد  
الشئ على خلاف ما هو عليه  
فهو جاهل أكثر تركها معاً  
والجهل الاول باطل لا يصلح  
منه ولو جهل الكافر  
باعتقاده انتقاله وادراكه  
وجهل من خالف في اعتقاده  
الكتاب والسنة كالفتوى  
بيع امرأتى لا والله لا  
الجهل في موضع الاعتقاد فله  
يصلح من ادوا هو الصحيح كذا  
في موضع الشبهة وما جهل  
ذو القوى بالعلم بالاعتقاد  
بالقوة كعذاب القبر  
والرقية والشفاعة وما  
الكثير من غوامض الكفر  
فلو كان هذا الجهل عندنا  
لكون عقاباً كذا ليل الواضع  
من الكتاب والعقول لكنه  
لما شأ من التأويل لا دولة  
كان دون جهل الكافر  
وجهل مسلم في دار الحرب  
لم يهاجر اليها بالشرائع كلها  
يكون عند الحق لو كنت  
في مدة ولم يصل ولم يعم  
ولم يعم انما واجب عليه  
واجب الضمير عليه بعد  
العلم بالوجوب وطرفه  
الجهل بمل الشئ بجمع  
ولا مة بالاعتقاد بترك  
بناج الولي والوكيل  
دليات الى البقاء



له في سورة الانفال  
 له روى انه لما علمت  
 في يوم بدر من يوم بدر  
 قال عليه السلام ما قرأت  
 جاءت بجزيلها كقرعها  
 يكنون رسولك اللهم  
 اني اسئلك ما وعدتوك  
 جبريل وقال خذ قبضة  
 من تراب فارمهم بها  
 فذا انفق لم يزل ينادي  
 من المصباح فرمى بها  
 في وجوههم وقال شامت  
 الوجوه فلم يبق مشترك  
 الا شغل بينه فانهمزوا  
 وردفهم المؤمنون يقتولهم  
 ويأمرهم ثم المصباح فوا  
 اقبلوا على التخاصم فيقول  
 الجبل قتلت واسررت  
 فنزل فلم تقولم بقرنكم  
 ولكن الله قتلكم بقرنكم  
 وتسليطكم عليهم والقاء  
 الرعب في قلوبكم ما بهيت  
 بالهمم ما كرمها بالاعينهم  
 فامتنع عليهم لذميت اى  
 انيت بصورة الرمي ولكن  
 لعمري اني لمعروف بالقرى  
 فلو سألنا لايمنه من جيل  
 اعزموا وقد عرفنا ان  
 اللغز يطل على البسي وحده  
 ما هو كلام القصوص من مثل  
 الرحمن الرحيم  
 (قاضي شيرازى ۱۵)  
 جلد ثانی ۳۰۲

ولما نسب الله لافعال الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى  
 عباده كما قال (وامرناهم لخدمته ولكن الله سمي لا من اوجده  
 اولادهم) اى المعتزلة (ان الله تعالى هو الخالق للسود والابيض وسائر  
 الصفات في الارض والجسم ولا يتصف بدن الله) اى بدن تلك الصفات بحمله ان قال  
 ان المعتزلة لم يعرفوا بين خلق الشيء وبين الاتصاف به فزعموا ان من خلق  
 الشيء فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء  
 لا من اوجده الا يرى ان الصباغ يصيب الثوب بالسواد فلو كان ثوبه  
 الاسود والصباغ هو الوجود لانه سوده ولانه لو كان كذلك لكان له ثوبا  
 الاسود والابيض وغير ذلك لانه اوجده وليس كذلك بالا تفاق ولا يرى  
 ان المتصف بالشيء من قام به فلو اشتق من اوجده ذلك الشيء لان  
 السواد والابيض قائم بالخل فيتصف بالخل به (وروي عنك) اى المعتزلة  
 (بقوله تعالى فتبارك) اى اسحق التعظيم والثناء بانه لم يزل ولا يزال  
 (الله احسن الخالقين) معنى تبارك دمه عظمت وجلاله وعلو قدره  
 ولهذا لا يقال يتبارك الله مضارع لان انتقال الازمنة على لفظ يمحال  
 (واذ خلق من الطين كهيئة الطير) وجه الفصل بهذين الايتين (واذ خلق  
 تعالى) احسن الخالقين) يدل على كثرة الخلق ولن قوله (واذ خلق من الطين  
 كهيئة الطير) يدل على ان عيسى عليه الصلوة والسلام خالق لان الصور  
 في تخلق عائد الى عيسى عليه السلام فيكون العبد خالق لا فعلا ولا اختيارا  
 والجواب ان الخلق هنا معنى التقدير) فيكون معنى احسن الخالقين  
 احسن للمقربين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ خلق اذ خلق خلقا  
 في اللغة التقدير اى ليجلد الشيء على تقدير واستحالة يقال خلقت لادبر  
 اذ اقيست لتقطع منه شيئا يقال رجل خالق اى صانع (وهي لفظة العبد  
 كلها بارادة ومشيت) اى بارادة الله تعالى ومشية الله تعالى (قد سبق  
 لانها عندنا عبارة عن فعل واحد) اى اكثر للتكوين لم يفرضوا بينهما  
 وان كانا في اصل اللغة مختلفين فان المشية في اللغة لا يجلد يقال خلقت  
 اوجده والا رادة طلب الشيء (وحكمة لا يبعد ان يكون ذلك) اى الحكم  
 (اشارة الى خطاب التكوين) فان مشية الله تعالى جرت على ان يخلق الاراد

شبهان يقول له كن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كائنتين في خلقه  
خطاب التكوين لا يتغير وجوده فكله كما يقتضيه خطاب التكليف وقيل  
خطاب التكوين عبارة عن سرعة اليجاد ووقضية اي قضائه وهو عبارة  
عن الفعل مع زيادته احكامه لا يعمل الزوال، اعلم ان القضاء والقدر  
بعض للآخر والتقدير كافي قوله تعالى (ففضلن سبع سفوات) وقوله  
تعالى (وقدر فيها اقواتها) والمعتزلة انكروا القضاء والقدر بهذا المعنى  
في افعال العباد وقد عيشان: بعض الايجاب والا لزام لقوله تعالى (وقضى  
ربنا ان لا تعبدوا الاياه) وقوله تعالى (نحن قدورنا بينكم الموت) فيكون  
الواجبات بالقضاء دون الجواني وقد يراد بها الاملام والتبيين لقوله تعالى  
روضينا الي بني اسرائيل في كتاب لنفسدن في الارض) وقوله تعالى  
والا امرأه قدورناها من الغابرين) اي املنا بذلك وكنهنا في اللوح  
ولا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء اي رضاء العبد  
ربه اي بالكفر لان الرضاء بالقضاء اي بقضاء الله تعالى (واجب  
واللازم باطل) اي الرضاء بالكفر لان الرضاء بالكفر كفر) اعلم  
ان الرضاء بكفر نفس كفر اتقا واختلوا في الرضاء بكفر غيره قيل كفر  
وقيل اساءة ولا كفر وقيل الحق ان كفرا كان يستحب الكفر ويستحسنه والا  
فلا كمن احب موت الشراير على الكفر حتى يستقم الله منه هذا ليس بكفر  
بدليل قوله تعالى (ربنا اطع على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا  
مقبروا العذاب الا ايم) قيل هذا دعاء لموت على كفره وهل يجوز ان دعاء  
على الموتى الشراير لموت على الكفر فيه كلام دكس في بعض التفاسير  
ان موسى عليه الصلوة والسلام دعه على بلعم بسخط الايمان منه حاصل هذا  
السؤال ان يقال لو سلم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى والا لزم  
ان لا يكون الرضاء بالكفر كفرا الا انه من جملة افعاله وليس كذلك لانه لو كان  
كذلك لزم رضاء العباد به لان الرضاء بقضاء الله تعالى واجب الا لزم باطل  
وكنه لا لزوم فلا يكون افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى (لانا نقول  
الكفر مقصود) اي محروق (لا فضله) وهو ايجاد الكفر وخلق: حاصل  
هذا الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه

له قوله وهو عبارة عن  
الفعل مع زيادة  
قضاء من سبع سفوات  
قال الشارح في التلخيص  
ان القضاء انما هو  
قوله كافي قوله تعالى  
ربنا ان لا تعبدوا الاياه  
اي حكمه او ضلوا في قوله  
فضلن سبع سفوات اي  
خلقهن وانفق امرهن  
انتهى كلامه  
«خيالي وعبد الحكيم»  
«كله حصل بالجهل بالدليل»  
«اي قوله لان الرضاء  
بالقضاء واجب لا يستلزم  
للازمة لان القضاء ليس  
بكفر حتى يكون رضاء  
رضاء بالكفر وكيف لا  
والقضاء قائم بذاته  
والكفر قائم بذاته عليه»  
(عصام)

الرضاء بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر والسائل  
 لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وروى عنهما واحد  
 وليس كذلك (والرضاء واجب بالقضاء) موصفة الله تعالى (ردون  
 المقضى) وهو صفة العبد، يرد عليه من قبل رضى بقضاء الله تعالى  
 يرد به رضاء عاورد عليه من الجلاء وهو المقضى لا بما قام به الله تعالى  
 وهو الرضاء فالأولى أن يقال أن للكفر نسبة إلى الله باعتباره لا إلى غيره ونسبة  
 إلى العبد باعتباره محليته والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الأولى  
 وقضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادة لازمة المتعلقة بالأشياء على ما  
 هي عليه فيما لا يزال وقدره إيجاده على وجه مخصوص وتقدير معين وعنده  
 الأفلاسة قضاء الله تعالى عبارة عن طه ما ينبغي أن يكون عليه الوجود  
 حتى يكون على أحسن النظام وهو الإرادة بالارادة والقدرة عبارة عن خروج  
 الوجودات إلى الوجود الغني بأسبابها على ما تقر في القضاء (وقد بينا  
 وهو عديل) أى تعيين (كل مخلوق جمده الذى يوجد من حسن) بيان  
 حد (ووقع ونفع وضر وأغويه) أى يعطى والقضين المستتر فى محو  
 عائذ إلى ما لا الضمير البارز إلى المخلوق (من زمان) بيان ما د ومكان  
 وما يرتب عليه من خواب وعقاب) وأما سبب الجزاء ثوابا أو عقابا فمن حسن  
 يشوب أى يرجع إليه (والمقصود) أى مقصود المصنف (منه) أى من قوله  
 وإرادته ومشيته إلى آخره (تعميد إرادة الله تعالى وقدرته على كل  
 أى المخلوقات جميعها راجع إلى الله تعالى وهو أى الخالق (يستدعى القدرة  
 والإرادة لعدم الإكراه والإجبار) أى لا يكره ولا يجبر شئ من الأشياء  
 بل كله بقدرته وهو المراد بتقديره يعنى أن الله تعالى يريد بصريح الحكمة  
 بوجه ما كان أو عرضا وطاعة كان أو معصية لأنه تعالى خالق الحكمة كلها  
 ولا اختيار والعالم فيكون يريد العلم بالضرورة أو بالاطاعة بمشيته وإرادته  
 ورضائه ومحبة وقضاه وقدرته وإن للمعصية بقضائه وقدرته محبة  
 دون رضائه ومحبة: فإن قيل ما الفرق بين الإرادة والشبهة وبين رضاه  
 والمحبة وبين القضاء والقدرة: قلت هو أن الإرادة تكون فى الأكوان  
 والأحكام وأن المشية أيا تكون فى الأكوان فلا يكون الإرادة لهم المشية

له قيل عليه انه لا معنى  
 للرضاء بصفة الله تعالى  
 اذا القائل برضيت بقضاء الله  
 تعالى يريد ان رضوى بصفة  
 من صفات تعجب بربوبه  
 رضى بمقتضى ذلك هو الرضاء  
 وقد عالج غل ولا معنى  
 بان الرضاء بالكفر انما يكون  
 كذا اذا كان مع الاستحقاق  
 لهما عدم الاستحقاق  
 الرضاء بكفر الكفر مستلزم  
 قصد إلى زيادة غوايته  
 كما قال الله تعالى حكيم  
 الحسن على الموالى لمن  
 على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى  
 يروا العذاب الاليم  
 (عبد الحكيم)

وان الرضاء موكل بالاداء وجود الشيء والنية افرأطها عليه فيكون وجوده  
مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع الخلوقات  
في اللوح المحفوظ مجمعة والقدرية وجودها منزلة في الاحتمال عند حصول  
شرائطها (فان قيل) من طرف المعتزلة فيكون الكافر مجبور الى كفر  
والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما، اى الكافر والفاسق ربلايمان  
والطاعة، يعنى اذا قدر الله تعالى لكفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق  
الكافر والفاسق وتعلق به علمه ولا قدرة للكافرين يخرج من تقدير الله  
تعالى ويعمل خلاف ما يتعلق به علمه فيكون مجبور الى كفره وكذا الفاسق  
وقد ان الله تعالى اراد منهما، اى من الكافر والفاسق (العكس  
والفسق باختيارهما فلا جبر) اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار  
عبده فيكون ارادة الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن  
احاط علمه بالحادث، لاني كمن علم اختيار عبدا غدا واختار فاختاره (كان علمه  
الله تعالى منهما، اى من الكافر والفاسق (الكفر والفسق باختيارهم) يعنى  
الارادة تابعة للعلم لكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما  
علم الله عدمه فهو مراد العلم وحاصل الجواب ان يقال لا نسلم من كون  
الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بأرادة الله وقدرة كونه الكافر  
مجبور الى كفره والفاسق مجبور الى فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان  
ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارهما وليس كذلك بل  
ارادته تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان مجبورين في الكفر  
والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد  
ما ذكرتم من السؤال (ولم يلزم تكليف الحال والمعتزلة انكر الارادة الله  
تعالى للضرورة والقبح الحق قالوا انه) اى الله تعالى اراد من الكافر  
والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زحما منهم اى من المعتزلة  
ان ارادة الله تعالى (القبح فحتم كلفه وايجاد) اى كما ان خلق القبح  
كبح وايجاد القبح فحتم عند المعتزلة (وغن غنغ ذلك) اى غنغ كون ارادة الله  
تعالى القبح فحتم كلفه لان القبح ليس ذاتيا للفضل بل صفة تعرض بالنسبة  
الى العبد بل القبح كسب القبح والاتصاف به لا ارادته وايجاد وكن الخلقه

لهو القبح والرضى كل  
منه انفس من الشبهة فكل  
بعض ارادة ولا عكس  
والاخص غير الام  
تكميلا  
كل الفرق بين الطاعة  
وطاعة العبد والامر  
لله تعالى والطاعة له  
ولغيره ١٦  
فرقية  
كله انما اصل العبدان  
كان عليهما كبرياء وقومه  
ويكون تركه وان كان حراما  
فيكسر وللنبي يريد  
طوعا ولا يكره تركه للكره  
عكس وانما كبرياء العبد  
الكله فلا يتعلق به ارادة  
ولا كرامة ١٧  
(عصام)

ان سلم كون العبد خالق الفعل والحاصل ان لو لم يعد الى المحل بالقياس  
والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومسيئة وعلاق  
الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا يقع في خلقها كجواز  
اشتهائها على مصلحتها وحكمة بل القبح كسبها كما لو اعطى ملكا سجلا الف درهم  
مع علمه بان ذلك الملا ف يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه  
ليستطيع غيره فلا يشبه بعد ذلك احد ولا يعرفه الى مثله (فعلهم  
اي عند المعتزلة) يكون اكثر ما يقع من افعال العباد من المعاصي والكرامات  
وعلى خلاف ارادة تعالى بل على وفق ارادة ابليس مع انه عدو الله  
تعالى (وهذا) اي كون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته  
ر شنيع جدا) قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف ارادته  
في ملكه لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان  
فلنا اعتقاد عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بلاجماع وهو على عقلا لوجوب  
الوجود وانما حكم الشاخص بشناخته دون اسفاته لان المعتزلة لم يتولوا به  
يريدون ان يبين والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا ان مثل يريد  
برغبة العباد واختيارهم فيما يختاروه ولم يرد الله تعالى فلا عجز في الحقيقة  
بحكي عن عمرو بن عبيد) من المعتزلة (انه قال) عمن ومن عبيد  
ما الزم في احد مثل ما الزم في الجوسى) مثل مفعول مطلق وما مصدرية  
او موصولة وهذا القول تعالى (مثل ما انكم تتفقون) (كان معنى في اللغة  
فقلت له) اي الجوسى (لم لا تسلم فقال) اي الجوسى (لان الله تعالى لم يرد  
اسلامى فان اراد اسلامى اسلمت فقلت للجوسى ان الله تعالى يريد اسلامه  
ولكن الشياطين لا يتركونك) والشياطين فعال من شطن يشطن اذا  
بعد ويقال شاطن وتشيطن وسى بذ لك كل متبرد لبعده عوده  
في الشر ويقال فعلا من شاط يشيط اذا هلك والقرء هلك بقرء  
وعجوزان يكون سى بفعلا لبالغة في افعال غير الله تعالى الجوسى فان لم يرد  
الشر لا يغلب يعني اذا وجد الكفر والمعاصي بارادة الشيطان يكون اكش  
افعال العباد بارادة فيكون الشيطان شر كما ينبغي ان يكون افعال العباد  
وامر شنيع فيكون كل الافعال خيرا وتغوا بارادة الله تعالى هذا الالتزام انما يرد

له القصد امر استبارى  
لا وجود له في الخارج بل  
هو ميل القلب لا عدله  
عند الناس يدي وهو شى  
ثابت على نفس لا يبدرك  
عقل وهذا من تخيل الا  
موجود والا معدوم وهو  
معنى المال فيكون من الامور  
الذنية فلا يكون خلقا  
للدب  
شرح احمق زلجاني  
الله الله الاصل في الزيل  
الله يعنى مشتق من شطن  
الله عن الحق لوعز الرحمة

من المعترضة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلا ما كافر اذ جازة وليس  
 كذا كما كان وكان جواب عمرو الجهمي ان يقال ان الله تعالى يريد اسلا ما  
 باختياره فاذا المعترضة لم يرد فكان التقصير منك وهو ان القاضي  
 عبد الجبار الهمداني، وهو شيخ اهل الاعتزال (دخل على صاحب)  
 هو اى صاحب ملك رين عماد وعندى اى عند صاحب الاستاذ  
 ابو اسحق الاسفرائيني، وهو شيخ اهل السنة (فلما رأى اى القاضي  
 رضى استاذ قال) القاضي ربهان من تنزه عن الفحشاء يعنى طعن  
 عبد الجبار على الاستاذ بقوله ربهان من تنزه عن الفحشاء يعنى المعترضة  
 لا يقولون باسناد القبايح والشرور على الله من جهة القبايح واهل السنة  
 يقولون به ربهان واقع موقع المصدر وقد اشتق منه سهو التسليم  
 لا يكاد يستعمل الا مضاعفان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرد عن  
 الاضافة كان اسما لما للتسليم لا ينصرف للتعريف والاول والثون واخره  
 ويلحقان اليه مفعول به لانه السمع وهو زان يكون فاعلا لان المعنى  
 تنزهت واتصل به على المصدر بفعل عذوف تقدير به سهو تسليما  
 قال اهل اللغة اشتقاق ربهان من السباحة اى المشى لان الذى يسبح  
 يباد ما بين طرفيه فيكون فيه معنى التبعيد وقال بعضهم هذه لفظة  
 جمعت بين كلمتي تعجب لان العرب اذا تعجبت من شئ قالت حان والعجم  
 اذا تعجبت قلنت فجمع بينهما فصار ربهان والفحشاء الذى يستوجب  
 به العقوبة في النار وقيل يجب به الحد (فقال الاستاذ على الفور) في جوابه  
 ربهان من لا يجزى في ملكه الا ماشاء يعنى من حكم ان كافر الكافر يدون  
 مشية الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجزى في ملكه الا ماشاء يعنى غرض  
 القاضي الطعن به بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس تغا خلق  
 الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا لان هذا الطعن اشد من الطعن الاول  
 لان غرضه ان يقول بانهم قائلون لوجود ما لا يشاء الله تعالى في ملكه وهو  
 منزوع عنه والغرض من هذين الحكايتين اثبات تقديم ارادة الله تعالى  
 وقد تمحل الحكايات عند اهل الحق دوز المعترضة والمعترضة اعتقدوا انهم راى الحق  
 يستلزم اذ اذ اى ملادة ذلك الحق (والفحشاء الارادة فجعلوا انهم راى الله تعالى امر

له فالتعترضة ووقع  
 مطلوبه تعالى حين اناد  
 ان كان الكافر وطاعة تفسد  
 وانه فانه لا يفر من غير  
 اى الفحشاء فالتعترضة لا يفر  
 ولا اضطرارا فلا نقص في  
 ولا سطورية في عدم وقوع كذا  
 فالحكمة ان الارادة من الفحشاء  
 غير مدخولة في شئ  
 فالتعترضة لا تقضى  
 عن لزوم الحد والحد كذا  
 ليس شئ اذ هو وقوع  
 هذا الحد نوع نقص  
 ومغلوية ولو سلم فلا اقل  
 من الشناعة التي ادعاهما  
 الشايع واثبت شناعة اعظم  
 مما يقع مواليد الفحشاء  
 ولا يقع مواليد الفحشاء  
 انه لا يصح على ذلك رئيس  
 فترى من عبادة فالحق الله  
 على جل جلاله (خيال مع  
 كغروي  
 على كذا في شئ للفحشاء  
 شوقا وكفى بهذا سطورية  
 ونقيصة هذا ويهدا  
 ظهورا من وقوع الفحشاء  
 نوع نقص ومغلوية ولو سلم  
 للحد من الشناعة في عبادة  
 الشايع هو هذا لا  
 فلو استفاد من تقريره من  
 انما يكن هنا نقص  
 ومغلوية فوجد الشناعة  
 ايضا  
 (كغروي)

له وانت غير انما هو كافر غير مراد لعدم امر الله تعالى على الكفر بالكفر  
وعن نعلم هذا الاشارة الى الجهل بان الشيء قد لا يكون مراداً  
ويكون مراداً اي بالشيء فلا يكون مستلزماً لارادة (وقد يكون) اي الشيء  
(مراداً) ككفر الكافر (ويمنى عنه) يحكم ومصالح يحيط بها اي للمصالح  
(علم الله تعالى) فلا يكون انتهى مستلزماً لعدم ارادة (اولاً نه)  
معلوف على الحكم (لا يشل عما يفعل) لانه مالك مطلق لمن يتصرف  
في ملكه كيف يشاء لا ظلم لفعله أصلاً (لا يرى بان السيد هذا المراد ان يظهر  
على الخاضعين عبيان عبده بأمره) اي السيد ربك شيء ولا يريد ان يبدل  
السيد الشيء (منه) اي من عبده قوله الا يرى بوضع الوجه لا ولا اخره  
من الوجه الثاني للاقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثاني جداً  
(وقد يقسم من الجانبين) اي اهل السنة والمعتزلة بالانكشاف والتأويل  
مفتوح على الفريقين: وللعباد افعال اختيارية) اي بآرادته على التقاصد  
كان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احد هما والمريد ينظر الى الطرفين  
والذي يريد به ويناسبه ما في الاحياء من ان الاختيار مسبق بآرادة الله  
انهم ريثابون بها) اي بلا فعل الاختيارية ان كانت طاعة وبعكسها  
اي على الافعال الاختيارية ان كانت معصية لا كما زعمت الجهرية  
فانهم نسبوا القبح الى الله تعالى واربى العباد من الذين وهى تحق الحاجة  
ومن انزاع فعل العبد أصلاً) اي لا اختياراً ولا غير اختياراً (وان حركاته  
اي العبد) بمنزلة حركات الجمادات) والعروق الناجنة ورئيس الجهرية  
جمهور من صفوان الزمنى قل لضافه الفعل الى الخلق مجازاً على حسب  
ما يضاف الشيء الى عمله لا الى محصله وعندهم قوله جازم وذو  
عمر وقولك طالع الغلام وايضاً الشعر لا قدرة عليها) اي على الحركات  
ولا قصد ولا اختيار وهذا اي نعم الجهرية ربك بل لا تنفرق بالضرورة  
بين حركة البطش وحركة الارتماش) هذا دليل على بطلان الاول  
باعتباره دون الثاني) قال بعض المحققين لاختيار العبد ترجيح احد الطرفين  
بلا ايجاب له والله يوجد فيه به الفضل والا ول كسب والثاني خلق  
فصداً يكون لاختيار العبد دخل في وجود الفضل لكن بالترجيح لا بالاختيار

لما عاجز بالبداهة انه  
لا يقبل لكون القصد والاختيار

(ابن حرس)

١٥ جواب عن سؤال

تقريره ان صحة الاستناد

لا يقتضيان يكون القصد

الجميع الاستناد في مثل

الشيخ وطال الكلام من

استناد كون الارادة

العلم فليكن لمعنا ما

بان الكلام في الافعال

تقتضي بذاتها استنادها

الى القصد والاختيار من

استندت اليه بخلاف

الافعال التي لا يقتضي

ذلك (عرس)

١٦ وقال الحق من ربكم

استشكال على

ثبوت الاختيار للعبد مع

القول بتعميم العلم والارادة

(عرس)

١٧

كل حدث عينا كان او

فعلا

١٨

حاصل الدفع ان هذا

بيان الجبرية بالنسبة الى

كل ما يمكن من العبد

من الفعل وفقره حيث

عم وقال اما ان يتعلق

بوجود الفعل او بجمده

وما مر بالنسبة الى

الافعال الصادرة عنه

فقط حيث خصا الاعتراض

بالنسبة الى الكفر و

الضيق

(عبد الحكيم)

دولته ولم يكن للعبد أصل أصلاً أي لا اختيارياً ولا غير اختيارياً هذا  
دليل عقلياً أيضاً كما يحكيه (مصدر صفات الى المفعول وهو الضمير  
دولته استحقاق الثواب) مصدر صفات الى المفعول وهو الضمير  
دولته المقاب على افعاله أي لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال  
مثل المصلحة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الآخر مثل  
شرب الخمر وغيره دوله استناد الافعال أي لا يصح استناد الافعال  
الى العبد التي تقتضي ساقية القصد والاختيار اليه أي الى العبد على  
سبيل الحقيقة مثل صل وصام وكتب فان كل واحد من صل وصام  
وكتب مستند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال  
مستند بالقصد والاختيار وجملة من مثل طال الكلام واسود لونه فان كل  
واحد من طال واسود لا يقتضي ساقية القصد والاختيار (والنصوص  
هذا دليل على القطعية في ذلك أي تخفى ان لا يكون القدرة العبدية تأثير  
الافعال الاختيارية كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون يحصل من هذا  
دفع قولهم بان لا فصل للعبد أصلاً وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء  
فليكفر وغير ذلك من الآيات (فان قيل) هذا السؤال من طرف  
المجبرية منشأ السؤال قوله والمقصود تسميم ارادة الله تعالى (بعد تسميم  
علم الله تعالى) وادركه الجبر لازم قطعاً لا يقال هذا السؤال عين ما مر  
في قوله فان قيل فيكون الكافر مجبراً بالكفر لا نقول ما مر بناء على لزوم  
الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا  
بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الاثنتين فهو جبر متعلق بالفعل  
والارادة معاً فلذا ورد تعلقها لوجود الفعل وعدمه هنا لانها إما  
ان يحصل (أي علم الله تعالى وارادته تعالى (وجود الفعل يجب) الفعل  
لا يوجد (أي بعدم الفعل) فيمتنع) الفعل (دولاً اختياراً مع الوجوب) أي  
مع وجوب الفعل (دولاً احتياج) قوله والا متنازع يكون معطوفاً على الوجوب  
ليكون معناه ولا اختياراً مع وجوب فعل العبد واختاره وما على النسخة  
الاخرى وهو قوله ولا احتياج فحينئذ يكون معطوفاً على لا اختياراً يكون معناه  
ولا احتياج للعبد على الفعل مع الوجوب ولا اختياراً له ايضاً على هذه النسخة



له هذا السؤال ناشئ عن

جواب السؤال الاول ولقد

جئ بالفاء الموحدة لاختراع

على ما قبله

له قد يمنع هذه المقدمات

لان العلم تابع للمعلوم على

ظلاله وحكاية عنه فانه

اكتشافات البشر على ما هو

عليه في حد ذاته لا يرى

ان صورة الفرس القرشية

اشاكت على هذه الهيئة

لان الفرس في حد ذاته

كذلك فالصورة انما يكون

علما اذا كان مطابقا لشيء

لو خالفه بوجه ما لم يكن

علما بل جهلا فسلم انه

لا يدخل العلم في جعل

العقل واجبا وسلب القدرة

والاختيار عن فاعله

(خيالي مع حقيقته هيا الحكم

وكنفروى)

فله اى اذا اراد الله ان

العبد يفعل به اختياره وعلم

ذلك يكون فعل العبد

الاختيارى واجبا واذا اراد

ان يتركه اختياره وعلم

ذلك يكون متخارا وهذا

ينا في الاختيار

(حاشية قريبي)

له اى الصالح لان صفة

باختياره

له في الجواب مناهة هذا

الوجوب والاشتغال للاختيار

ممنوع (عمرس)

وهو وجوب الفعل هنا

مقتضا العلم والارادة

وقوه (عمرس)

يكون على تقدير واحد لا على التقديرين فعمل كلا التقديرين يكون العبد مجبورا ولنا يعلم انه ويريد ان العبد يفعل به اى فعلا (او يتركه) اى يترك الفعل (باختياره فلا اشكال) حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ابن علمه وارادته متعلقات بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان اختيار العبد الفعل يتعلق علم الله وارادته وان اختار الترك فخلق علم الله تعالى وارادته فلا يلزم الجبر الذي ذكرتم (لان قيل فيكون حينئذ فعله الاختيارى واجبا) ان علم الله اراد وجود الفعل (لو تمتع) ان علم الله تعالى اراد عدم الفعل (وهذا) اى كون الفعل للاختيارى واجبا او متخارا ينافى الاختيار اى اختيار العبد ولنا ممتنع فان الوجوب بالايجاب يحقق للاختيار رد عليه السيد ان اختيار العبد لا يستلزم اليه والا احتاج الى ارادة اخرى واذا استند اختياره الى اختيار الصانع كان مجبورا. ايجيب بان الارادة امرضاقي والمقتضى الى الارادة هو الوجود فقط فيفتى الارادة عن ارادة اخرى كاستثناء التكوين عن تكوين آخر لذالك (لان منافاه) لان النافي للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر عن الفاعل بالايجاب واجبا بالاختيار (وايفسا) جواب آخر (منقضى باضال البارى تعالى) لان علمه ان يتعلق بوجود فعله يجب وان يتعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يمتنع ان اضال الجبارى واجبة ومع هذا لا ينافى الاختيار وما التمس بفعل البارى تعالى ضد فوج بأنه مقتضى الاختيار قد يمتنع في الازل بالفعل لماءث في وقته فظنر ان يقال ان اختيار العبد مستند الى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة والوجوب يمتنع ان الله تعالى خلق في العبد صفة من شائها ان يريد بها اى شئ كان في اى وقت مكان ولا يقال ان الوجوب في فعل الله تعالى من ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لا يكون الا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد لا نأقول الكلام في الفصل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان من ذات الفاعل او غيره لا يتغير والا لا يكون واجبا بل ممكنا فنجواب

لحق قوله مدخلا في بعض  
الافعال اي بالدوران و  
التربص بعض كالاستراق  
بالنسيئة الى النار لا  
بالتأثير اذ الحكم للضرورة  
فيه دفع لما يتوهم من  
ظاهر العبارة من ان قوله  
القدرة ولزادته مدخلا  
في بعض الافعال يدل على  
ان لقدرته تأثيرا فيه و  
هو من ان الضرر المستفاد  
من قوله ان الخلق هو الله  
وحاصل الدفع ان عليهم  
به يد اهة العقل هو ان  
لقدرة العبد مدخلا في بعض  
الافعال بالدوران بانه  
محقق القدرة فحق  
الفعل وثم لم يوجد  
لم توجد والتربص بعض  
لخاص عن الحكم بالتأثير  
او عدمه كما يحكم بذلك  
الاجران مع ماس النار  
وتربص عليه اما ان يحكم  
العقل عليه بان قدرته  
مدخلا فيه بالتأثير خير  
منافيا لقوله بان الخلق  
هو الله او لاحكم للضرورة  
فيه كماله لاحكم لها  
في عدم التأثير بل حكم  
منها نظري ثبت بالدليل  
(خيالي وعبد الحكيم)

ما قاله الشارح ان قيل من جانب الجبرية - وحاصله ان يقال لو كان  
العبد قسدا واختيارا لزم ان يكون القدر الواحد داء خلافت قدرتين  
مستقلتين والازم باطل وكذا المطلوب فلا يكون للعبد قسدا واختيارا في افعاله  
ولا معنى لكون العبد قاصلا بالاختيار الا كونه موجبا لافعاله بالقصد و  
الاختيار وقد سبق ان الاول لصال وان الله تعالى مستقل بعلمه لافعال  
وايجاد هاء اي ليجاد الافعال (ومعلوم) وانما لم يعلم ان القدر  
الواحد م اي الفصل الواحد ولا يدخل تحت قدرتين مستقلتين لان كل  
واحدة من القدرتين لا تخلق من ان تكون كائنة في حصول ذلك القدر او  
لا تكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستثناء من القدرة الاخرى وان كانت  
الثانية لا تكون القدرة مستقلة والقدر خلافه قلنا لا كلام في قوة  
هذا الكلام يعني لا نزاع في قوة هذا السؤال (ومتانته الا انه) اي الشأن  
ولما ثبت بالبرهان ان الخلق هو الله تعالى وبالضرورة م اي ثبت بالضرورة  
ان لقدرة العبد ولزادته مدخلا في بعض الافعال والقدره هو  
التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان  
حيثه بما يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى الجبر منه وشتان  
القدرة من القدرة القادرة على الفعل على مقدورته او على مقدورها  
بقتضيه مشقة وفيه دليل ان الله تعالى حال حدوثه والممكن حال بقائه  
مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه شيء وكل شيء مقدور (كحركة  
البشر دون البعض كحركة الارواح) اجتناب جواب لما في النقص اي الجأزة  
ومن هذا المضييق الى القول متعلق باجتناب بان الله تعالى خالق والعبد  
حكما سب وحقيقته م اي تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب ان صور  
العبد قدرته واداءته الى الفعل كسب م مسره في التولج بقصد القلب و  
جعلها من الامور للموجودة والا معدومة فلا يرد عليه ان الصرف فصل  
موجود فيستند الى الباري و ايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك م اي عقيب  
ارادة العبد رخصي م قيل هذا يشعر بتقدم الكسب على اليجاد فيلزم  
كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه - اجيب ايجاد الله تعالى متعلق  
بقصد العبد متأخر عنه تاخره ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل

سۛ

من المعنى المطلوب هنا  
في هذا المصنف وهو احوال  
كل من هذين المقتضيين  
فيما يلي به حسب الوسخ  
ضروري لا بد منه والاختصاص  
احمال قدرة العبد الاختيار  
بالكلية كما ينتج القول بعدم  
تأثير قدرته وازادته تعالى  
في وجود فعل العبد  
لتسعين كون ملوك ضروريا  
(ابن عرس)

سۛ

والمعنى ان ما قدرناه  
في ذلك القسم ما في الوسخ  
عند التحقيق واحسن  
ما في الباب من تحرير  
الفرق بين الخلق والكسب  
(ابن عرس)

سۛ

اي بان وقع بلا آله

سۛ

بحسب بان اجتماعهما فيه  
مفعول بالنظر الى القادير  
وهو ظاهر  
(حاشية كنز دوى)

فصل ثمانية كان الفصل مكتوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب  
الفصل حال عدمه (والمتدور الواحد) اي الفصل الواحد رد اخل  
تحت قدرتين لكن يجهتين مختلفتين فالفصل الواحد (مقدوره تعالى  
بجهة اليجاد ومقدور العبد بجهة الكسب) لان تعالى القدر واليجاد  
لا يجب ان يكون باليجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالمال  
بلا إيجاد ثم يتعلق به عند اليجاد نوع آخر من التعلق (وهذا الحدور  
اي الله تعالى خالق والعبد كاسب (من المعنى ضروري ولن لم نقف على مزيد  
من ذلك (المعنى في تلميس العباد بالخصصة) اي موصفة ومملكة  
(عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله متعلق باليجاد) اي الله تعالى مع فاعله  
اي فعل العبد (العبد من القدرة والاختيار ولهم) جواب ما يقال وهو  
ما الفرق بين الخلق والكسب حق يقال ان الفصل مقدوره تعالى بجهة  
اليجاد ومقدور العبد من جهة الكسب فاجاب عنه بقوله ولهم على التمكن  
في الفرق بينهما (اي بين فعل الله وفعل العبد (حيارات) منها  
ان يقال ان الخلق ايجاد اصل الفصل والكسب تخصيص صفته من كونه طاعة  
او معصية وهو مذهب القاضى قيل كونه طاعة او معصية انما هو لموافقة  
بالامر او مخالفة وكل منهما يرجع الى علة سوى وجود الفصل في الامر  
فلا دخل لقدرة العبد في شئ منهما عند عدمه فم ان كون الفصل طاعة  
او معصية لما عرضه بالنية الى عمله ناسب ان ينسب الى قدرة المحل  
لذلك (مثل ان الكسب واقع بالآلة والخلق لا بالآلة) هذا الفرق والافضل لعدم  
الا يفيد شيئا لان فعل العبد كسلاته مثلا ان وقع بالآلة ليس بخلق او لا بالآلة  
فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون في محل  
قدرته او لا وايضا اما ان يتصور القادر به لو لا فلا يلزم معنى اجتماعهما  
فيه (والكسب مقدور وقع في محل قدرته) اي قدرة العبد فان القيام  
مقدور العبد وقع في محل قدرته وهو بدنه لان القيام قائمه به وبدنه  
متصف به (والخلق مقدور لاقى محل قدرته) حتى الخلق لا يقع في ذاته و  
بها ملقاة اثره فان ايجاد للفصل في امر خارج من فله واثر الكسب بجهة في فعل  
فانسبه و قيل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته وبمعنى الخلق ليس

طہ قبل غیبتہ لا یفرق  
فی مذہب الاستاذ لعدم  
انفراد کل من قدرۃ اللہ  
تعالیٰ ولقد العبد یطرد  
واحد بل مجموعہما مؤثر  
فی مقدور واحد مع ان  
مذہبہ الحج شریک من  
مذہب المعتزلۃ لانه بدل  
علی ان قدرۃ تخیل لہ کمالہ  
فی التبیان بل ہی ناقصۃ  
محتاجۃ الی الامیانۃ  
بجفاف مذہب المعتزلۃ  
لا یضم زعموا ان قدرۃ اللہ  
تعالیٰ لا یصلح بالخصال  
العباد الاختیاریۃ و لیس  
یشیء علی ان لا یستلزم  
المفکور لان الشریکۃ مبرکہ  
فی مذہبہ البطلان کلا  
من المؤثرین فی مذہبہ  
منفرد ببالہ دخل فی التأثير  
احدہما بالخالقۃ والاخری  
بالکاسیۃ ثم ان لا یمن ان  
هذا الحج شریک من مذہب  
المعتزلۃ لان تأثیر قدرۃ  
العبد فی بعض الامور  
یجعل اللہ وحفظہ کذلک  
حبث تعلقت ارادۃ اللہ علیہ  
محصول بعض الامور بانضمام  
قدرۃ العبد الی قدرۃ اللہ  
وان کانت قدرۃ کاسیۃ  
فی اعیادہ لیس بالحج من  
نفع و دخل قدرۃ اللہ تعالیٰ  
بالکلیۃ کما هو دلل علیہ المعتزلۃ  
و خیالی مع حاشیہ  
عبد المحکم و کتشر دی

بمقصود لان تمیزہ من الکسب ین \* قبل ینہ المراد ان المخلوق ما کان حاصلہ  
لا فی محل قدرۃ و الکسب ما کان حاصلہ فی محل قدرۃ فیتصور الفرق بین  
المخلوق و الکسب و یسکن ان یزاد الفرق بین المخلوق و الکسب لاذہ یظهر  
الفرق بین المخلوق و الکسب و الکسب لا یرجع انفراد القادر بہ ای بالکسب  
ای لا یكون بمجرد الکسب الفصل موجود ابل لا بد من انضمام القدرۃ و المخلوق  
الیہ و المخلوق یرجع قال الشافعی ان مقدور اللہ تعالیٰ قسمان القسم  
الاولی لا یرجع انفراد القادر بہ مع تحقق الانفراد کما فی السجود ات القیاض  
العبد فیہما القسم الثانی ما یرجع انفراد القادر بہ و لکن لا یكون منفردا بل  
یكون قدرۃ العبد مدخل فیہ کما لا یزال الاختیاریۃ للعباد لی غیورۃ لک  
و فان قبل من جانب المجبریۃ و منشا السؤال قولہ اللہ تعالیٰ خالق و العبد  
کاسب فقد اثبت ما حتمت الی المعتزلۃ من اثبات الشریکۃ حاصل هذا  
السؤال ان یقال لو کان للعبد قصد واختیار فی افعاله لزم اثبات ما نسبتم  
الی المعتزلۃ من اثبات الشریکۃ بین اللہ و بین العبد و الا لزم ما طل والمعلوم  
مثله قلنا ان الشریکۃ ان یجتمع اثنتان علی شئ و یفرد کل منهما بما هو  
لہ دون الآخر فلا شریکۃ فی مذہب الاستاذ و هو ان الموجد مجموع  
القدرتین علی ان یصلحا معا باصل الفعل \* قبل ان اراد الاستاذ ان قدرۃ  
العبد غیر مستقلۃ بالتأثیر و اذا انضمت الیہا قدرۃ اللہ تعالیٰ صارت مستقلۃ  
بالتأثیر بوسط امانتھا تقرب من الحق وان اراد ان کلا من القدرتین مستقلۃ  
بالتأثیر فباطل \* قلنا ولا یظهر ان مرادہ کون التزجیم من العبد و الاعیاد من  
الحق کما قالہ البعض لہ حیث یصح ان یقال ان القدرتین تعلقتا باصل  
الفعل لا صفتہ من کونہ طاعۃ لومعنیۃ (کثر کاء التریقۃ للحلۃ و کسا  
اذا جعل العبد خالقا لا یصلح و الصانع خالقا لا یسائر الا عراض و الاجسام  
بجلاول ما اذا اذین امر الی شئین بجهتین مختلفتین کالارض لو کون ملککما اللہ  
بجمۃ المخلوق و لعیاد بجمۃ ثبوت التصرف و کفعل العبد ینسب الی اللہ  
تعالیٰ بجمۃ المخلوق و الی العبد بجمۃ الکسب فان قبل من طرف المعتزلۃ  
هذا السؤال علی قولہ و الکسب لا یرجع انفراد القادر بہ و المخلوق  
یرجع فلیک کما کسب القیم قیمہا سغفہا موجب لا یستحق ان

الدم والعقاب مجزأ فخلقه م حاصله ان يقال ان هذا من الخلق والكسب  
 فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم ودون خلقه ركنًا لانه قد  
 ثبت ان الخلق حكيم المحكم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم  
 القديم المطابق للعلوم مطابقة لا يطرأ اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور  
 زواله وانه اتقن الاشياء كلها (لا يخلق شيئًا الا وله) اي للشيء رعية  
 حميدة وان لم نطلع عليها م اي على العاقبة الحميدة فعلى هذا لو اطلع  
 كاسب القبيح لمعاقبة المسجود فيمحل له ذلك فبهذا ما ذكر في تفسير القاضي  
 ان بعض المشايخ سئل عن قتل المخدوم معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلعه  
 بمحل لك ما فعله لكن يمكن ان يراد بها اطلعه الامراخاص فلا يعمل له  
 ما لم يؤمر وقيل ان الخائف تصرف في ملكه فلا يقع منه شيء مجزأ الكاسب  
 فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعاً مجزئاً بان ما يستجبه م الهمة  
 عائد الى ما (من الافعال) بيان ما قد يكون له فيها م اي في الافعال  
 وحكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة كالحيات والعقارب  
 والتجيت ما يستجبه الطبع السليم والمولدة مجزئات الكاسب فانه قد يفعل  
 الحسن وقد يفعل القبيح فعلى كسبه القبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها  
 موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها م اي من الافعال العباد وهو  
 ما يكون متعلق المداخ في العاجل م اي في الدنيا والثواب في الاجل م اي  
 في الآخرة كالايان والصلوة والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذه التفسير  
 للحسن الشرعي بما يترتب عليه وكان عليه ان يفر معناه حتى يظهر ترتيب  
 الحكم عليه فنقول الحسن عند هم ما امر به والقبيح ما نهي عنه فالمباح  
 واسطة بينهما وقيل القبيح ما نهي عنه والحسن ما لم ينه فلا واسطة بينهما  
 ان يفر بها لا يكون متعلقا بالذم والعقاب يشمل المباح م اي يكون جائز  
 الطرفين كالاكل والشرب والشئ وانما احكام هذا التفسير احسن  
 من التفسير الاول لان المباح على هذا التفسير كان من الحسن فان لملا يكون  
 متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المداخ والثواب كما في لما هو  
 ولا يكون كذلك كما في سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف  
 الحسن جامعاً لثلاث التعريف الاولى فانه لا يتناول المباح ولا يكون جامعاً

له

انما لم يكن كذلك (وعرض)

له

ومن لازم ذلك انه تعالى

له

من ابن عباس رضي الله عنهما  
 ان رجلاً من المحرورين كتب اليه  
 كيف قتله وقد نفي النبي  
 اعطيه وصلى عن قتل  
 الولدان فكاتب اليه ان  
 علمت من حال الولدان  
 ما علمه عالم موسى فلك  
 ان تقتل (ويضاوي)

له

اما الغلام فكان ابواه  
 مؤمنين فخلقناه نافعاً  
 طيناً وكفراً فاردنا ان  
 يبدل لهما ربحاً فخيراهما  
 زكوة والرب رحيم  
 الآية وفي الآية اشارون  
 منها ان قتل النفس الزكية  
 بلا جرم عظمى في ظاهر  
 الشرع وان كان في حقيقة  
 نظيره ولكنه في باطن الشرع  
 جازع عند من يكاشف  
 بجواهر الامور ويحقق له  
 ان حياته سبب فساد  
 دين غيره وسبب كمال  
 فساد فوجد اعبداً من  
 عباد نآتهاء رحمة من  
 عندنا وعلمناه من لدنا  
 علماً الآية  
 (سورة الكهف)

على الاباحة ترد يد الامر  
بين شيئين مجداً للجمع  
بينهما واذ ان واحد منهما  
كان استلزاماً للآخر كقولك  
جالس الحسن وابن سيرين  
فلا يمكن الا بين جالسين  
في الاصل وهي منع قوم  
الحرمة كما ان النسوية  
تدفع قومهما الزمان واما  
الخير فهو ترد يد الامر  
بين شيئين ولا يرد الجمع  
بينهما كقولك تزوج زيد  
او لفتها فلا يكون الا بين  
مؤمنين في الاصل ١٢  
(كليات الى الفقه)  
المكروه هو ضد المحبوب  
قد يطلق على المحرم كقول  
القديس وري ومن صل الظهر  
في منزله يوم الجمعة  
قبل صلاة الامام ولا عذر له  
كراهه ذلك وعلى المكروه  
عقوبات وهو ما كان الى الهوام  
اقرب ويسميه محمد حراماً  
غنياً وعلى المكروه تنزيهاً  
وهو ما كان تركه اولى من  
فعله ويراد خلافاً  
الاول فان كان نهياً فلنهي  
يحكم بكرهه التحريم الا  
لصارف للنهي عن التحريم  
الى التذنب فان لم يكن الدليل  
نهياً بل كان مفيداً للتذكير  
الفي الجاهلزم نهي تنزيهية ١٣  
(حاشية در المختار)  
والكرهية عدم الرضا وعدم  
المعزلة عدم الارادة ١٤  
(حاشية ابن عابد بن)

والفرق بين الخير والاباحة انه يتنع في التقدير بالجمع ولا يتنع في الاباحة  
وفي تعريف الحسن على ضد التقدير بظن ان المكروه من القبح يصدر في طلبه  
ما لا يكون متعلقاً بالذم والعقاب وهو تعريف الحسن لا يصدر في طلبه  
فتعريف القبح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب ان  
يصرف الحسن بما لا يكون متعلق بالنهي والقبح ما يكون متعلق بالنهي فتقول  
المكروه على نوعين كراهة تحرير وكراهة تنزيه فالاول داخل في القبح  
والثاني في الحسن فلا يرد النظر برضاء الله تعالى اي ارادة منه من خير  
اعراض اي منع من الله تعالى والقبح منها اي من افعال العباد وهو  
ما يكون متعلق بالذم في العاجل والعقاب في الاجل اعلم ان الحسن  
والقبح مقول بالاشتراك على ثلاثة معان : الاول هو ان الحسن ما يكون ملائماً  
لطبع كالحلاوة والقبح ما لا يكون كذلك كالمرارة . والمضى الثاني هو ان الحسن  
ما يكون صفة كمال كالمسلم والصلد والقبح ما يكون صفة نقصان كالجهل  
والظلم . والمضى الثالث هو ان الحسن ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب  
في الاجل كالايمان والقبح ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل  
كالكفر والاولان عقليان اتفاقاً والمضى الثالث عقل عند المعتزلة والشرع  
كاشف عنه وشرع عند اهل السنة فالشرع لو حسن القبح او قبح الحسن يصح  
عندهم لا عند المعتزلة وليس برضائه اي الله تعالى (لما عليه اي  
على القبح من افعال العباد ومن الاعراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده  
الكفر يعني ان الارادة وللشيعة والتقدير يرتبط بالكل اي بالحسن و  
القبح والخير والشر خلافاً للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما تتعلق بالحسن  
الا بالقبح فالله تعالى يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم ولا يريد كفرهم و  
معصيتهم اصلاً بناء على الاصل المذكور (والرضاء قيل الرضا حالة  
نفسانية تعقب حصول ملايم مع اتيهاج وانبعث فهو غير الارادة بالضرورة  
لانها تسبق الفعل وهذا تعقبه فهو بهذا المعنى مجاز في حق الله  
تعالى لانه لا يحدث له صفة عقوب امر البتة (وللجنة) محبة الله  
تعالى لعباده ارادة الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن التواب في  
الآخرة ومحبة العباد له ارادة طاعته والفرز عن معاصيه

طه والظاهر ان مراده  
انه علة لكون الفعل كسوا  
العبد والافلا تأخذه في  
ليادة (مرس)  
طه قوله علة لفعل اى  
علة عادية للفعل اى يرت  
علة الله تعالى بان يخلق  
الفعل ويرتب على ذلك  
العرض الذى خلقه الله  
تعالى في الحيوان لا علة  
مؤثرة للفعل اذ لا يتضح  
ان يخلق الله تعالى الفعل  
من غير خلقه الاستطاعة  
وان لم يجر علة لفعل  
على ذلك لا يتابع الصريح  
وبالمجهر على انه شرط  
على كشرطية يبرر للخلق  
بالشار لاخرين فان علة  
الله تعالى قد جرت بخلق  
الاحراق عند بيبس ما يلاقى  
لا شرط حقيق بمعنى الامر  
الموجود الخارج الموقوف  
لشي لا مكان خلق الله  
تعالى بالحرق في المحيط  
المرطب عند ملاقاته النار  
وان لم يجر علة لله تعالى  
كن ذلك فلو كان شرط  
حقيقا لا متحقق كذا  
خيالى مع محشيه  
عبد الرحمن

وعند لا شعري المحبة والرضا بمان كل موجود كالارادة لانها عند هم  
بعض الارادة واورده عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فاجاب لا شعري  
بتاويل هذه الآية بان لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه والامر  
لا يتعلق الا بالحسن دون القبح والاستطاعة مع الفعل الاستطاعة والقوة  
والقدرة والطاقة والوسع اسماء متقاربة عند اهل اللغة مترادفة  
عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة  
خلافا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى كالجنادات وفي هذا  
القول باطل الامر والنهي ورفع التراجع وانكار الحسن والضروري والنساق  
بالوسطانية وقالت القدريه وكثير من الكرامية الاستطاعة ثبوتية للعبد  
لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة لفعل  
مقارنة للفعل قوله مع الفعل معية زمانية ولن تقدمت عليه بالذات  
ضرورة تقدم العلة على المصول (خلافا للمعتزلة) قالت المعتزلة والكرامية  
الاستطاعة سابقة على الفعل لاولم تكن سابقة عليه لكان الفاعل  
بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا لم تكن له استطاعة عند التكليف  
ليكون عاجزا اذ العاجز من الاستطاعة لو كلف على الفعل حينئذ لم تكلف  
العاجز وهو باطل لما سياتى ان تكليف ما لا يطيق باطل بلا تنافي  
(وهي) اى الاستطاعة (حقيقة القدرة التي يكون بها) اى بالقدرة (الافضل  
اى فعل العبد) (اشارة الى ما ذكره) الماء عائدة الى ما (صاحب التبصرة)  
وهو رئيس المحققين في علم الكلام (من انهما) اى الاستطاعة (عرض  
يخلق) اى العرض (الله تعالى في الحيوان يفعل) اى الحيوان (به) اى بهذا  
العرض (الا فبالاختيارية وهي) اى الاستطاعة (علة للفعل)  
لان الله تعالى خلق الفعل في العبد على خلق القدرة فيه هذا  
يشعر بالولوية مذهبا لان علة الشيء تقارن منه وبالمجهر على انهما  
اى الاستطاعة (شرطا لاداء الفعل لا علة) لانها ليست من احدى العقول  
الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالى او العبد وفيه اشارة الى بان  
مذهب المعتزلة اولى لان الشرط سابق (وبالمجمل) اى سواء كانت  
الاستطاعة علة او غرضا (هي) اى الاستطاعة صفة يخلقها الله

تعالى عند قصد اكتساب الفضل بقدرة الأسباب والآلات وبهذا  
خرج العلم والإرادة والحياة لأن كلا منها ليس مخلوقا عند قصد الاكتساب  
فما بالحياة والعلم فليس لهما على القصد ولو جهدا والمثال وإما الإرادة فلا لها  
عين القصد فلا يصدق عليه أنه يخلق عند القصد (لأن قصد) أي العبد  
(فضل الخبير خلق الله تعالى قدرة فضل الخبير وإن فهم فضل الفخر خلق الله  
تعالى قدرة فضل الشرف كان هو) أي العبد (المنيع للقدرة فضل الخبير  
فيستحق) العبد الذم (والعقاب) لتضييعه قدرة الخبير ولم صرف قدرته على  
الشر (لهذا) أي لتضييع العبد ودم الكافرين بأنهم لا يستطيعون طمع  
إذا المراد نفى حقيقة القدرة لأن نفي الأسباب والآلات لا ينافي ما كانت  
ثابتة لهم وإنما المنع عنهم حقيقة القدرة التي تتعلق الفضل بها أي  
يضيعون الاستطاعة فمع إذا الذم يلحق بأنهم أم حقيقة القدرة وانعدم  
حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم لاغتفالهم بهذا ما أمرهم أي  
لا يقصدون كلام الله تعالى على وجه التأمل بل يستمعون على وجه الغناد  
والإنكار (وإذا كانت الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة للفضل بالزمان  
السابقة عليه) أي على الفعل (والآية) وإن لم تكن مقارنة للفعل  
ولزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لاسم (لتعليل للزم زمن  
امتناع بقاء الأعراض فلن قيل) من طرف المستزلة ولو سلم استحالة بقاء  
الأعراض (يعني لا ضل لها) استحالة بقاء الأعراض في الزمانين ولو سلم استحالة  
بقاء الأعراض بأعيانها وانحطاطها فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال  
عقب الزوال) أي زوال الأعراض فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة  
لاستفهام لا إنكار فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لأنه  
بالقدرة المحاصلة بعد زوال القدرة الأولى (قلت إنما ندعي لزوم ذلك)  
أي وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة (إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي  
القدرة السابقة) لأن القدرة التي بها الفعل إذا كانت القدرة السابقة  
على الفعل والحال أن العرض لا يبقى في الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة  
لأنه محال (وما إذا جعلتموها) أي القدرة التي بها الفعل (المثل المتجدد  
المقارن) للفعل (فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون

له وجود القدرة التي  
في عبارة عن سلامة  
الأسباب فالقدرة بهذا  
العرض السابقة على الفعل  
وتسمى القدرة المكتنة  
(عمر س)

ع

ولا تزال الاستطاعة كما  
الآية في أوامر سورة  
الأنعام ما حكوا  
يستطيعون السمع وما كانوا  
يبيرون الآية في أوائل  
سورة هود

ع مبطون ومتفرع  
على ما ذكره صاحب التنوير  
بأنها عرض يخلق الله  
تعالى آه (رأى بره)

ع

أي التي بها يفرض وقوع  
الفصل ٢٠

ع

على الفعل في الوجود



سواء به الضاعى القائلين  
سبق القدرة على الفعل  
خاصة انكم بعد لا تفرق  
بان القدرة التي بها الفعل  
لا تكون الا مقارنة على  
تقدير جعل القدرة للمثل  
المجهد وان ادعيت انه  
لا بد للقدرة المقارنة  
لفعل من امثال سابقة  
عليها وقت التكليف حتى  
لا يمكن الفعل باول  
المحدث من القدرة  
فهذه دعوى مجردة  
عن البرهان

٥٤

هذا الجواب اختيار صاحب  
التهديد ومن تبعه  
(قريبى)

٥٥

بقاء القدرة على التقدير  
الاول بوجه لا يخصه  
وعلى الثاني بخصه ايضا  
(على الدين)

٥٦

كما هو مذاهب الفلاسفة  
غير سابقة عليه

٥٧

بأنبات حكيم متناهيين  
لشي واحد مع الاستواء  
في النسبة اذ وجود الفعل  
بالقدرة في الحالة الاولى  
مسؤول لوجوده بها في الحالة  
الثانية اذ صلاحية  
الزمان لذلك واحدة  
(عرس)

القدرة (الا مقارنة له) فلو لم ترك من هبكم هو ان القدرة التي بها الفعل يكون  
سابقة عليه لا مقارنة ايها (رشد ان) ادعيت انه لا بد لها من اى للقدرة المؤثرة  
ومن امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل (يعني ان ادعيت ان الفعل لا يمكن  
ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل  
من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة  
التي بها الفعل توقف في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لم تترقت  
عليها كانت هي اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فحتاج الى قدرة اخرى  
حتى يحصل بها الفعل فيكون هي من امثال سابقة وانما لم ندع انه لا بد من بقاء  
القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجد تقويتها فالهم  
(باول ما يحدث من القدرة) من بيان سابق لا يمكن مجرود القدرة الا  
بل لا بد من بقاء القدرة لوم من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة  
دخلكم اليان) فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة الحارثة للفعل فقط لانه  
ظاهرا ان الفعل لا يحصل بدون القدرة (اما ما قبل) جواب آخر لعوله فان  
قبل هذا الاستدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء  
القدرة وما ذكرنا اول الاستدلال على تقدير استتاع بقاء القدرة ولو فرضنا  
بقاء القدرة السابقة الى ان (اي وقت) والفعل) والفرق بين ان وانف  
ان الان للزمان الذي انت فيه والآن هو الزمان الذي قبل الزمان الذي  
انت فيه وهو الساعه السابقة على ساعتك (اما تجد امثال وانما يستلزم  
بقاء الاعراض) في الزمانين باعيانها وانما هذا اثره يد على المستقلة  
من طرف اصل السنة (فان قالوا) اى المستقلة ويجوز وجود الفصل بها  
اي بسبب القدرة في الحالة الاولى (اي في اول المحدث) فقد تركوا من هبهم  
وحين لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان من هبهم كذلك رحيث  
جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا باستتاعه (استتاع الفعل في الحالة  
الاولى (لزم الحكم) اى الدعوى بلا دليل رد العرج بلا مرجع اذ القدرة  
بها لم تستدير (الحكم في الحالة الاولى) حتى لم تكن ضعيفة اول ثم قويت  
ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل المجهد واوضحه (ولم يحدث فيها)  
اي في القدرة (ومعنى) في كل الحالات اي في الحالة الاولى والثانية

الاستحالة ذلك على الاعراض، أي حدوث معنى في القدرة أي لم يكن في  
 اول القدرة ماضا يمنع حصول الفعل بها ولم يكن في آخر القدرة داعيا  
 الى الفعل لان التعذر والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التي هي عرض ايضا  
 واللازم قيام العرض بالعرض فلم صار الفعل بهما أي بسبب القدرة  
 في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى متمعا لفعله ظهر جواب اسألي  
 قوله واسألي قال (لان القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون  
 باستناع المقارنة الزمانية) أي مقارنة القدرة لفعل مقارنة زمانية  
 حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مدعيهم (وهان كحل فصل)  
 أي ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه أي على  
 الفعل (بالزمان البتة حتى يتبع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة  
 مقبوضة بجميع شرائط) لوجود الفصل حاصل هذا الكلام ان يقال  
 ان اختيار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز  
 في الحالة الاولى ولكن لا نسلم انه يلزم ترك مدعيهم لان القائلين يكون  
 الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستناع المقارنة الزمانية ولا يقولون  
 بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب يجوز وجود  
 الفعل بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون مع  
 الفعل وقبله (ولان يجوز ان يتبع الفصل) هذا جواب للشك الثاني من  
 الترديد في الحالة الاولى لانثناء شرط او وجود مانع عن وجود فصل  
 او وجوب الفصل في الثانية لقسام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة  
 القاد في الحالتين أي في الحالة الاولى والثانية (على السواء) حاصل  
 هذا الكلام ان يقال ان اختيار القسم الثاني من الترديد وهو ان يقال ان  
 وجود الفعل متع في الحالة الاولى ولكن لا نسلم لزوم الحكم والترجيح بل يرجح  
 لانه يجوز ان يتبع الفصل في الحالة الاولى الى آخره (ومن ههنا) أي  
 ومن اجل جواز استناع الفعل في الحالة الاولى لانثناء شرط وارتفاع مانع  
 مع بقاء القدرة في الحالتين (ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة  
 القدرة المسبقة بجميع شرائط التأخير) وارتفاع الموانع (فالحن انما  
 مع الفصل والام أي وان لم يرد بها القدرة المسبقة للشرائط المذكورة

طه أي من وجود ما

كس بل يجوزون ذلك

ولا يتبع عندهم حدوث

الفعل في زمان حدوث

القدرة وانما حصل

التراع كون القدرة هل

يجوز ان تتبع الفعل

اولا فقلنا باستناع السبق

بناء على استناع بقاء

الاعراض وقالوا يجوز

بناء على بقاءها حتى ما

ذكره نظرنا قلنا

(ابن العرس)

كس وهو قوله وان قالوا

باستناعه لزوم الحكم

كس ابتداء زمان حدوثها

أي ولانه يجوز ايضا

ان يجب (عرس)

كس

وهو الامام الرازي رحمه

الله تعالى (عرس)

كس

مع الفعل بالزمان وان

كانت متقدمة بالذات

بمعنى احتياج الفعل اليها

(قريب)

بل اريد بها القوة المصلية التي اذا انضم اليها ارادة شيء حصل ذلك الشيء  
(فبقوله) اي قبل ذلك الشيء قياسا على سائر القوى الحيوانية المخرجة  
مع الحيوان ولان الواحد ان الشاهد شوت القدرة فيناشاهد استمرارها  
وثبوتها حتى وقت يريد الحركة وقيل لانها جزء العلة وجزءها مقدم  
على المصلول و قلنا اجزاء العلة انما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام  
في التقدم الزماني التقدم وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون  
مؤثرا فيه كتقدم اجزاء الكل وتقدم الواحد على الاثنين والتقدم  
الزمان كتقدم الاب على الابن فالوجه ما ذكرنا (واما امتناع بقاء  
الإعراض) هذا الإشارة الى الطعن الى قوله واما باستقامة بقاء الأعراض  
(فبني على مقدمات صعبة البیان) معنى البیان اظهار المقصود بابلغ لفظ  
وهو من الفهم وذلك ما القلب فلو ثبت هذه المقدمات لكان من ذهب اصل  
السنة حقا مطلقا والافذهب المعتزلة لولى ردحى الى المقدمات ذلك بقاء  
الشيء امر محقق (هذا هو التقدم الاول (دراى عليه) اي على الشيء فثبت  
ان بقاء الشيء كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو صحت  
الوجود (وانه) معطوف على ان بقاء الشيء إشارة الى المقدمة الثانية  
(يتمتع قيام المرض بالمرض) فلا سلم امتناع قيام المرض بالمرض  
وانما يكون كذلك ان لو كان بمعنى التجمیع في التحيز ولما افان كان  
بمعنى اختصاص الناعت بالنعوت فلا امتناع (وانه) إشارة الى المقدمة  
الثالثة (يتمتع قيامها بالحل) فلم لا يجوز قيامها معا بالحل كالحركة و  
السرعة الغائمتين بل جسم يى اذ لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يتمتع  
بقاء الأعراض واذا جاز قيام المرض بالمرض لم يقيامها بالحل فلا يتمتع ايضا  
سبق القدرة على الفعل وبقاؤها الى زمان الفصل (ولما استدل القائلون  
اي المعتزلة (بكون الاستطاعة قبل الفعل بلن التكليف) اي الامر  
(ما حصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف) اي ما مورد بالايمان وتترك  
الصلاة مكلف بها) اي بالصلاة وبعد دخول الوقت فلم تكن الاستطاعة  
حينئذ (اي حقيقة القدرة التي يوجد الفعل بها) لزم تكليف العاجز  
اي امر العاجز على الشيء باتيان ذلك الشيء (وهو باطل اشار) جواب لما

على اي فهمي تجد قبيل  
الفصل ومعه وبعده ولذا  
قيل ان النزاع لفظي (فقرى)  
كذلك التقدم خمسة تقدم  
بالزمان كتقدم الاب وتقدم  
كتقدم الامام على الساموم  
وتقدم بالذات كتقدم العلة  
على المصلول وتقدم بالطبع  
فلحتاج اليه ان يستقبل  
بفصيل المحتاج كان متقدما  
عليه تقدم ما بالعلة  
كتقدم حركة اليد على  
حركة المفتاح وان لم يتقبل  
بهذا لان متقدما عليه  
تقدم ما بالطبع كتقدم  
الواحد على الاثنين فان  
الاثنين يتوقف كل واحد  
ولا يكون الواحد مؤثرا  
فيه وتقدم بالثبوت كتقدم  
المعلم على المتعلم وكذا الظاهر  
خسة لانه في مقابلة التقدم

ع

وهو ما له تقدم بالزمان

كذلك

شبهه ان القول بجواز  
سبق القدرة على الفعل  
يفتنى بقاء المرض  
بالفرض اشار الى القرينة

(عمرس)

لہ کیوں من مریضہ فی

ہل ہل ہل ہل ہل ہل ہل

استطاع الیہ واراد بہ

قدرة سلامة ای قدره

اطاق علی الذہاکی سباب

والآلات وی تقدم علی

الفعل والاستطاعة الی

فی شرط لوجوب الفعل

فی الاستطاعة بهذا المعنی

لا الاستطاعة الی شرط

حصول الفعل وی لا تکن

الاعم للفعل لانها اعم و

الفعل وسیبہ فلا تكون

الاعمه فلا استطاعة کاولی

شرط لوجوب لا لفعل

لانها لو کان شرطاً لکان

لا یجب الحج من من کان

فی القی البلاد من مکة

الاغصیرها لانه لا شک

فی انه لم یوجد فی حقہ

القدرة الی تتادی بها

افعال الحج لانها انما یدعی

فی مکة فلا یكون تتاددا

علی خلاف الافعال الا

بمضمر الی تلك الامکنة

یجب ان لا یلزم الحج الا

بمضمرها فکان له ان

لا یضرحن لایجب علیہ

الحج والمضمر واحد من

الاستطاعة والسبیل مطلق

وقد ضره علیہ الصلوة و

السلام بالزمن والراحلة

وکل واحد منهما من قبیل

الاسباب لا من قبیل

حقیقة القدرة الحج

رغیرا (۲۵۳) جلد

(اولی)

الی الجواب بقوله ویقع ای جلی (هذا الاسم یعنی لفظ الاستطاعة علی سلامة  
الاسباب) ای اسباب الفعل (والآلات) والآلات تجمع آله وی الواسطة  
بین الفاعل ومنفعله فی وصول اثره ای اثر الفاعل الی الی المنفعل  
کالمشاعر لغيره ای المنشار واسطة بینہ ای بین الجار و بین المذهب  
فی وصول اثره ای اثر الجار الی الی المذهب (و الجوارح) ای الکواسب  
جمع جارحة (کمان قوله حال) وھو علی الناس حج البيت من استطاع  
من بدل من الناس (الیہ سبیل) ای البراد بلا یة الکریمة الزاد والراحلة  
الحقیقة قدرة الفعل = حاصل من الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشترک  
علی معین الاول هو القدرة الحقیقیة وی القدرة المستقرة للفعل والثانی  
هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح وی القدرة الممكنة علی الفعل و  
حصة التكلیف تتوقف علی المعنی الثانی دون المعنی الاول فلا یلزم تکلیف  
الحاجز لا قضاء المعنی الاول لوجود المعنی الثانی وانما یلزم ذلك لو انقضى المعنی  
الثانی (فان قبیل) فی ردة هذا الجواب من جانب المعقولة (الاستطاعة  
صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات لیست صفة له) ای للمكلف  
(تکلیف یصح تفسیرها) ای الاستطاعة (بها) ای بسلامة الاسباب  
حاصل هذا السؤال ان یقال ان تفسیر الاستطاعة بسلامة الاسباب  
والآلات والجوارح لیس یجوز لان السلامة ما ینھما والتفسیر بللباين لا یجوز  
فلا یكون الجواب المذكور جواباً بالاستزامة لھما (قلنا المراد سلامة  
للسباب) ای اسباب المكلف فالألف واللام عوض عن الضمان الیہ (والآلة  
والمكلف كما یصف بالاستطاعة یتصف بذلک) ای بالسلامة (وحيث  
یقال هو ذو سلامة اسباب الا انه لتزکیہ لا یشترک منه اسم فاعل یحمل  
علیہ) ای علی المكلف بعمل المواطاة (و یختلف الاستطاعة) فانه  
یقال للمكلف مستطیع = قلنا سلامة الاسباب والآلات ما یعمل علی المكلف  
حمل الاشتقاق کالاستطاعة یقال للمكلف ذو سلامة اسباب كما یقال انه  
ذو استطاعة او یشترک منه ما یعمل علی المكلف حمل التواطی كما یشترک  
من الاستطاعة یقال للمكلف سلیم الاسباب كما یقال للمكلف مستطیع  
فلا فرق بینھما لی کونھما وصفاً له کما سبق الی بعض الاولی

من ان سلامة الاسباب لا يشتق منها يحصل على المكلف بخلاف الاستطاعة  
 ووجه التكليف فتقدم اى توقف (على هذه الاستطاعة التى هى بقاء  
 الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول) اى القدرة الحقيقية التى  
 بها الفعل (فان اريد بالاجتزاع هذه حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة  
 بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز وعدم الاستطاعة  
 بالمعنى الاول فلا سلم استحالة تكليف العاجز) بالمعنى الاول بل وبخلافه  
 مسلمة لكن لا سلم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز بهذا المعنى لصديق  
 العاجز حينئذ على ما دام شئ من شرائط صدور الفعل ومن جعلتها  
 قصدا لها على ومبشرته باسباب الفعل والآلة فعدم القصد بالآلة  
 عاجز على هذا ولا خلاف فى صحة تكليفه بل لم يقع من التكليف وكذا  
 العاجز بهذا المعنى وانما رد فى الاجتزاع ولم يرد فى الاستطاعة بل يقال  
 المراد بها اما المعنى الاول والثاني لان الاستطاعة المتنازع فيها هى  
 القدرة التى بها الفعل وهو المعنى الاول (فان اريد بالمعنى الثاني فلا سلم  
 لزومه) اى لزوم تكليف العاجز لا سلمه للآلة (لجواز ان يحصل  
 قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة  
 التى بها الفعل) فان قلت الاجتزاع مع سلامتها عدم القصد بآلة  
 التكليف معها قلت لا جرى سعة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند  
 قصد الفعل اذا سلم الاسباب جعل سلامتها القعدة المؤثرة (وقد يجب  
 اى من استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز  
 بان القعدة صالحة للضدين) اى القوة العنصرية التى سرور كمالها القدرة  
 المتبقية لشرائط التأثير فغير صالحة للضدين اتفاقا فعند من حنابلة  
 حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بينهما القعدة التى تصرف الى الجحيم  
 (الاختلاف بينهما الا فى التعلق) لانه محل القدرة وهى آلة صالحة  
 للضدين وكذلك القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل كالآلات  
 والادوات المعدة لتقييم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان  
 يصلح للصدق والكذب واليد للقتل والابزار والكمفار وكذا القدرة  
 الحقيقية وتوقفه ان الطاعة مع المعصية انما تكونان بالنسبة

٥ والسرق اعتماد صحة  
 تكليف على سلامة الاسباب  
 وكفايتها فى الصحة ان سلامة  
 الاسباب لا يتوقف وجود  
 الفعل عند ما الا على قصد  
 الصديق لان توقف الفعل  
 على وجود القدرة ووجوبها  
 عند سلامة الاسباب  
 لا يتوقف الا على قصد  
 فوجود الفعل عند السلامة  
 لا يتوقف الا على قصد و  
 القصد امر ممكن من الصديق  
 بعم التكليف به فكذا ما  
 لا يتوقف الا على قصد  
 بعم التكليف به فكذا اى  
 سلامة الاسباب لصحة  
 التكليف (حيثما لمع  
 حاشيته لابن نجيم)

٥

فى قوله لزم تكليف العاجز

٥

المعارن الفصل ٣

٥

بالجزم عدم الاستطاعة

بالمعنى الثاني

٥

بدل جواب المصنف بقوله

ويقع هذا الاسم

٥

اى فى تعلق القدرة

الى الامر والنهي لا من حيث الذات فان الجدة لله تعالى طاعة والعصية معصية ولا تقاوت في ذات الجدة ولا تقاوت القدرة عليها الا انها اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا واذا اقترنت بالعصية سميت حظا ولنا و  
 هي في ذاتها واحدة لانها وضع تهيبة على الارض وهو م اى الاختلاف  
 في التعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكاظم قادر على الايمان  
 المكلف به م اى بالايمان (الا انه صرف قدرته) اى الكافر (الى الكفر)  
 ووضع باختياره صرفها م اى القدرة (الى الايمان فاستحق الذم والعقاب)  
 واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان  
 ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز (ولا يفي) هذه الشارة الى رد هذا الجواب  
 (ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) اما بقيد والا مثال  
 الوجود منه لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة  
 فان اجيب م عن قوله ولا يفي (بان البراد ان القدرة وان صلت للضدين لكنها  
 من حيث التعلق باحد هما لا تكون الا معه م اى مع احدهما فلا يلزم  
 من هذا الجواب تسليم كون القدرة التي بها الفعل قبل الفعل لان القدرة  
 التي بها الفعل هي القدرة من حيث انها متعلقة بالفعل وهي ليست متقدمة  
 على القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل (حتى ان يلزم  
 مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها لترك)  
 اى ترك الفعل هي القدرة المتعلقة به م اى بالترك (وما نفس القدرة  
 فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مملا لا يتصور فيه نزاع)  
 بين اصل الحق والمعتزلة فان كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل  
 معه لا قبله واما النزاع بينهما في نفس القدرة التي بها الفعل هل هي  
 متقدمة على الفعل ام لا يكون كذلك (بل هو) اى الجواب المذكور (لغو  
 من الكلام) وانما كان لغوا من الكلام لان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها  
 للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل لا يكون له معنى الا في المقارن للفعل لا بل  
 وان يكون متعلقا بالفعل (فليتأمل) وجه التأمل ان نفس القدرة لا يميز  
 ان تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا (ولا يكلف  
 العبد م التكليف ما خر من الكلفة وهي المشقة) ريبا ليس في وسعه

عليه بهذا التصحيح م

عنه في الجواب عن هذا

الجواب م

عنه قوله لا يكلف العبد

الحق تحرير المقام ان ما لا يلزم

على ثلثه مراتب ما يستتبع

في نفسه وما يمكن في

نفسه ولا يمكن من العبد

عادة وما يمكن منه لكن

فصل بعد من عليه تعالى

واراد له اى تحرير محل

النزاع على ما هو راي

المحققين والافق روى

عن امام الحرمين والامام

الرازي جواز التكليف

بالحال بل الوقوع مستلزم

بما ذكره المحقق بقوله

وقد يقال ان ابا لهب قد

كلف الحق وقد نسب ذلك

الى الشيخ الاظهرى والمثبت

فصرجه به م

(ضياى وعبد المحكم)

له وهو الحال بالذات

کے غرض جمع بین حرکت و سکون

کے ای متمم بضمیر

کے فی کلامه اشعاریان

مالیس فی وسع العبد

ثلاثة ان یتنفس مغیره

کجمع الضمیر و قلب

الحقائق و اعدام القدر

وان لا یتعلق به القدرة

المادة عادة لا للنفس

مفهومه سواء امتنع

شغلها به کخلق الایجاب

اولا کالطیران الی السماء

و هذا القسم هو محل

الزراع وان یتعلم علمه

تقال یدعم وقوعه او تعلق

ارادته یدعم وقوعه و

التکلیف بهذا جاز

اجساما لا قوی

والاول لا یجوز ولا یقع

تکلیفه اتفاقا والمثانی

لا یقع اتفاقا و یجوز عندنا

خلافا للمعتزلة و الثالث

یجوز و یقع بالاتفاق فعنا

توجیه ما قبل تکلیف ما

لا یطاق واقع عندنا لاشک

(خیالی)

من الافعال الاختیاریة

الذی علم الله انه کایوم

وما جعل علیکم الیمن

من حرج الکیة

من حرج الکیة

من حرج الکیة

من حرج الکیة

من حرج الکیة

من حرج الکیة

من حرج الکیة

من حرج الکیة

من حرج الکیة

من حرج الکیة

الوسع ما یسبح الانسان ولا ینطق علیه ولا ینسج فیها لان قاعدة التکلیف اما

للاداء کما قاله المعتزلة لولا ابتلاء و معنى الابتلاء الاختیار والاختیار من استقلال

ان یتظاهر حاله لیستوجب الثواب او العقاب لان الله تعالى لا یصل الثواب

او العقاب بما یسلم مالم یتظاهر منه ما یتوجب الثواب والعقاب کما علم من

الطیس الکفر ولم یلعنه مالم یتحیره و یتظاهر منه ما یتوجب العنة والعقوبة

کما هو من ههنا وهذا لا یتصور قیسا لایطاق و اما الاداء فظاهرا و کذا

الابتلاء لانه اذا حکن جملة لا یتصور وجوده لا یحقق معنى الابتلاء اذ هو

انما یحقق فی امر اذا کی به یشاب ولو امتنع بما قبل فاذا فیا تصور وجوده

لا فیا یتبع (سواء کان متممنا فی نفسه کجمع الضمیر) و قلب الحقائق و خیال

الحاصل (او ممکننا فی نفسه لکن لا یسکن العبد کخلق الجسم) و

الصعود الی السماء فانه ممکن فی نفسه لکن لا یكون فی وسع القیلة

(و اما ما یتبع) ای ما یكون ممکننا فی نفسه و متممنا بالنظر الی الفی

بناء علی ان الله تعالى علم خلا فها و اراد خلافا لا یسکن الکافر و طاعة العاصی

فلا نزاع فی وقوع التکلیف به ای بایمان الکافر و طاعة العاصی لکونه

مقدورا و التکلیف بالنظر الی نفسه ثم عدم التکلیف ای عدم وقوعه ربما

لن فی الوسع متفق علیه) غرض جمع الضمیر و خلق الاسلام وان جوزه

الا شعری (بقوله تعالى لا یكلف الله نفسا الا و سعهما) ای مقدورها و

انت خیر بان الآية انما تدل علی عدم وقوع التکلیف بملا یتان و هو الی

استثناء المجاوز و الامر فی قوله تعالى انیونی باسماء هؤلاء التجهیز و ن

التکلیف) هذا الإشارة الی جواب سؤال مقدّر نقد یراه التکلیف بملا یتان

لو کان غیر جاز لما وقع والوقوع دلیل الجواز و انه تعالى طلب الانباء

من الملا لکة مع انهم لیسوا جلیون و طلب الانباء معنی لیس بمالم

تکلیف بملا یتان) الجواب ان طلب الانباء مع عدم علمهم انما یتكون

تکلیفا لو کان الا مرطبا لحقق السامور و لیس کذا بل لا ظاهرا و غیره

قالوا اجعل فیها من یضد فیها و یضفک الدماء و عن نسج جمعدک و قد

لن فیکون اسکانا لهم و دفنا لا عقوبة فضلهم علی کم علیه السلام و خطاب

التجهیز جاز و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره

الکلیف بملا یتان و هو الامر بایمان الثقی و لم یکن ایتا نه مراد الیظهر غیره





وقوله حال وانما يجب ذلك في عدم لزوم الحال ولو لم يعرض له  
 الامتناع بالغير والا في وان عرض له الامتناع بالغير لكان يمكن  
 الحال بناء على الامتناع بالغير فان التكليف ما ليس في الواسع جاز يمكن  
 في نفسه وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى (الا في) وهو دليل  
 على جواز ان يكون لزوم الحال بناء على الامتناع بالغير ان الله تعالى لما اصابه  
 العالم بقدرته (اي الله تعالى واختصاصه) (اي الله تعالى) (فقد) (اي العالم  
 يمكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه) (اي العدم) (فقط) (المعقول  
 عن علته التامة وهو) (اي القليل) (الحال) (والحاصل ان الممكن في نفسه  
 لا يلزم من فرض وقوعه) (اي وقوع الممكن) (الحال) (بالنظر الى فاتهوا ما  
 بالنظر الى امره الذي على نفسه) (اي على نفس الممكن) (فلا نسلم انه) (اي من فرض  
 وقوعه) (لا يستلزم الحال وما يوجد من الاله في المصروب عقيب ضرب  
 انسان والا نكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك) (اي بقوله  
 عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان) (ليصلح هذا لاختلاف في انه  
 للمعصية في ام لا) (اختلاف كسر الله تعالى فانه ليس بهل لاختلاف بخل  
 الا نكسار عقيب كسر الانسان فانه على الاختلاف بقوله قيد بذلك الى ان  
 انشأ الى جواب سؤال مقداره وهو ان يقال له بعد بقوله عقيب ضرب  
 انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجب من الاله  
 في المصروب والا نكسار في الزجاج فاجاب عنه بقوله قيد بذلك الى ان  
 كالموت عقيب القتل) (اي عقيب المرحا وعقيب اذهاب الروح فان الموت  
 اذهاب الروح وهو اثر اذهاب فليس الموت عين القتل كما توهم ذلك  
 لكل ذلك مخلوق الله تعالى) (اي اثر فعل الله تعالى) (لما مر من ان الخلق  
 هو الله تعالى ومعه وان كل المكنات مستندة اليه) (اي الى الله تعالى  
 وبلا واسطة) (والاله والا نكسار ممكن ايضا) (وللعقل انما السنه بل بعض  
 الاضال) (كالاضال الاعتبارية والاضال المتوله) (دون الاضال الخطئية  
 الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل ما راعى الفاعل لا توسط فعل  
 آخر) (كصدور نفس الضرب مثلا) (فهو بطريق المباشرين) (ولا) (اي وان  
 صدر بتوسط فعل آخر كالعرض الحاصل في المصروب) (فبطريق

الاول فليكون العقل  
 في نفسه ويلزم من عرض  
 وقوله حال كما في ذلك  
 (ابن عرس)

من فرض وقوعه

فعدم العالم بغيره

لكن عرض له الامتناع بغير

للاي هو متعلق المقدرة

والا واحدة بقدره المصروب

وجود العالم فلازم من فرض

وقوله حال هو القليل

لذا كونه بناء على ذلك

الامتناع العارض له كالمكان

الى جهل من في نفسه لكن

عرض له الامتناع بغيره

الذي هو الاضال الصائق

بعدم وقوعه يلزم من

فرض وقوعه حال هو كذب

الاضال بناء على ذلك

الامتناع العارض له

(ابن عرس)

كذلك هو القدر والانتفاء

للمعتق

من حل هذه الاشكاله

فيما يتعلق بالعرض

الى الموت كان مع مثله

(عرس)

التوليد ومعناه (اي معنى التوليد) ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر  
والمراد بالفعل هنا المعنى اللغوي فلا نقض بالعلم الحاصل حبيب النظر  
وكم حركة اليد توجب حركة المفتاح فالأمر متولد من الضرب ولا كسار  
من الكسر وليس (اي الأمر والكسار) قطوعين لله تعالى بل الكسر  
والضرب فعل العبد والأمر لا كسار متولد من الضرب والكسر يكون  
لخطيئ العبد بالواسطة فيكونان اثنين لفعل العبد (وعندنا الكل) في كل  
الأفعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة  
او بطريق التوليد (حقائق الله تعالى لا صنع للعبد في خلقه والاولى ان  
لا يقيد بالخلق) لأنه يفهم من المهورم الخالف ان للعبد صنعا للتلقي  
في الكسب مع انه ليس كذلك (لان ما يحوته متولدات لا صنع للعبد فيها)  
اي في المتولدات (اصلا) اي لا حسب الخلق ولا حسب الكسب (اما  
الخلق) اي بطريق المتولدات هذا التفصيل لما أجمله في صنع العبد فلا تنقل  
من العبد وما لا كسب فلا سقالة احتساب ما ليس قائما على الفعل  
اي قداسة الكسب فان الأمر قائم بالضرر دون الضارب ولا كسار  
قائم بالمتكسر الذي هو الزجاج دون الكاسر والموت قائم بالمقتول  
دون القاتل الذي هو الفاعل وقيل هذا منقوض بالأمر الحاصل بضرب  
نفسه قلنا تأمل هو غير فعل قداسة الضرب إذ القداسة مجزية  
في الاعضاء وايضا موت المقتول لو كان مكسوب القاتل لا يرد قيامه به  
فلما لم يرد مقتول الضرب علم انه ليس بمكسوب له لكن بقية النقض بالعلم  
للتولد من النظر (ولهذا لا يمكن) اي لم يقدر (العبد من عدم حصولها)  
اي حصول المتولدات منع ذلك بأنه يمكنه ترك ما يوجب (بغلاف الأفعال  
الاختيارية) فانه يقطن من عدم حصولها (والمقتول ميت باجمله)  
الاجل لغة الوقت ويقال لجميع المدة كلها وعليه قوله عليه الصلاة  
والسلام (فلا يسلم الى اجل معلوم) وعلى متبها فيقولون انتهى الاجل وبلغ  
الاجل آخره ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجله يقال آخر مدة التأجيل  
ولما دهمنا أكثر (اي الوقت المقدس) موت اي لموت المقتول في حكم الله  
تعالى ولو لم يقتل لما كان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت (لا كما نهم

له عثمان بن زيد  
في من مضمون  
وكان من قبل ما يشاء  
حصوله المخرج لوضوح كنه  
من قبل المباشرة وان  
احده ان لا يكون منه بعد  
مباشرة ما يوجب حصولها  
لحتم ان لا يكون من جهة  
المباشرة لكنه لا يبان كونه  
كسب كسبه كالأفعال التي  
للمباشرة فان من فعل فعلا  
او كسب من تركه بعد مباشرة  
لما يوجب حصوله اعني  
موت القداسة والا ساقطة  
اليد مع انه ظاهر في فعله  
كسبه لم تكن في المتولدات  
من غير فرق فلا وجه لقوله  
هنا في افعال الاختيارية  
القول يمكن ان يقال ان بعض  
عدم كان العبد من عدم  
حصوله ان حصوله بعد  
مباشرة السبب ضروري  
ولا يدخل للعبد في حصولها  
وعدم حصولها وان العلم  
الحاصل من النظر قائم  
بالنفس والنظر قائم بها  
وحاشية غيبي الى قوله  
(وكنفروى)



له ولول من المصالح في  
قولنا وما هو من المصالح  
ان الرجل يعمل رحمه الله  
بذل جوده ثلاثة ايام في  
تأمل من عمره ثلاثين سنة  
وان الرجل يقطع رحمه  
وله ابي من عمره ثلاثين سنة  
لنظا الله الى ثلاثة ايام واما  
الاذهال بان الرجل طبعه  
وقد مره لا تكثر طبعه  
عنه في شرحه لشارع طبعه  
الاجل للعقل واما  
يكون بالظن الى الملا فله  
كتب في الدرر لا يملكه  
فان لكل الحق يقين  
شوا من علمه الطبع  
متشابه ما ليس لنا ولا رجل  
بالنصوص والآثار  
العصية كذا تصانته تعالى  
واسما الله ربوبية خلد في  
شرح الطريقة جلدان مطبوع  
( ۲ ۳۹ )  
الله الخلف في تقديمه  
حاجه المغفود قال الزبلي  
الحضار ان يفرح الى ربه  
الامام لا انه غفل فيه  
بالنصوص والآثار (درد)  
لان الموت يختلف باختلاف  
الادمان بعبادة الهواه او  
برواه فان الهواه تأثروا  
عقله بغير العقل لله بركة  
بهم ان سموا متفخخ متجسوا  
خبرها لا تقفوا ما راها  
يسان اليها اهل الناس بغيرها  
( جامع الصغير )

وخصنا بالنسبة الى قولنا في علمه تعالى لولا اسباب الزيادة وانما نقصنا قولنا هذا  
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه طاعة وقلنا الحق ان الله الاول  
بهذا المعنى غير عال بل الحال ان يعلم الله تعالى موته في وقت معين  
بلا تعلق بقطع القاتل اجله وليس هذا امة بها الله ولكنه اي ذكر الله تعالى  
يعلم انه يفعلها اي الطاعة انما احق الاربعين على مده فعله مع مده  
بفعله ترغيبا على الطاعة وتقدير عن المعصية والله تعالى كما لا يخفى رويكون  
بحر وسبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى  
انه لو لم يكن اي الطاعة (لما كانت) اي وصحت (تلك الزيادة) اصل هذا ان  
الله تعالى يعلم المدة وما الذي يوجب كيف يوجه يعلم المدة الذي لا يوجه انه  
لو وجد كيف يوجه كما علمه عن اجل الناس فهو لورثه والى الدنيا العاد والكرام  
مع علمهم لا يرون لقوله تعالى ولورثه والعاد ولما كانوا عنه ويمكن  
تأويل الا حديث بان الطاعة يزيد فيما هو المقصود الا من العزم وهو التسليم  
الكامل بالاعمال الصالحة التي تستكمل النفوس الانسانية ويعود بها السعادة  
وهذا التأويل وان كان احسن من حسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ  
لعدم امتناعه الى تقدير شئ او يقال المراد من هذه الزيادة البركة في فوته  
بسبب التوفيق في الطاعة وعبادة او قاته بما ينفعه في الآخرة وصيانتها  
عن الضياع في غير ذلك او يقال بقاء ذكره الجليل فكانه لم يموت او هو له  
ثواب عمله الصالح بعد موته او يقال انه بالنسبة الى ما يظهر بالذلة في اللوح  
المطووع وهو ذلك فيظهر في اللوح ان عمره ستون االا ان يصل رحمه  
فان وصل رحمه غيره له اربعون وقد علم الله ما يقع له من ذلك وهو قوله  
تعالى هو الله ما يشاء ويثبت اليه النسبة الى علم الله تعالى ما سبق به قدرة لا يتغير  
زيادته بل هو مستقيل وبالنسبة الى ما يظهر للخلق من تصومها الزيادة وهو قوله  
من الحديث (وعن الثاني) اي عن الاستدلال بالادلة العقلية (اروجب  
العقاب للظلم) اي الدية والعاص (من القاتل تعبه) اي الطاعة  
وقلنا بالعبودية (لا كتابه) اي القاتل (للمن) وهو قوله تعالى ولا تقتلوا  
النفس التي حرم الله الا بالحق (وكسبه) اي القاتل (للفعل) اي القتل  
والذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جزى العادة (لا يمكن ان لا يخلق الله

تعالی الموت غیب القتل لکن عمری ما دله تعالیٰ علی ان خلق الموت غیب  
 القتل (فان القتل فعل القاتل کسما وان لم یکن خلقا والموت قام بالمیت  
 علوی لله تعالیٰ لا صنع للعبد فیه) ای فی المیت رقیقا ولا کتبیا با و مبین  
 (هذا) ای صیغ کون الموت کالایة (علی ان الموت وحده) ای کون  
 التقابل بین الموت والحیة کالتقابل التضاد لان التضادین حیة ایمان موجودان  
 لا یجتمعان فی محل واحد من جهة واحدة کالسواد والبیاض ولما حکان  
 الموت والحیة امرین موجودین کان بیهما تقابل التضاد (وبدلیل قوله  
 تعالیٰ خلق الموت والحیة) وتوجیه الاستدلال بهذه الایة ان الموت  
 کان متعلقا للمنی وهو لا یخلق الا بالامر وجودی موجود فی الخارج فیکون  
 الموت امر امر موجود فی الخارج (والاکثر من علی انه) ای الموت (حدی)  
 ای محدود فی الخارج لا قائم بالیت لان العبدی لا یتنازع الی الخلق فیکون  
 التقابل بین الموت والحیة تقابل العدم والملکة لان الموت عدم الحیة  
 عن ما من شأنه ان یكون حیا (ومعنی علی الموت قدومه) ای قدومه تعالیٰ  
 الموت والتقدیم من الخلق لا یتعلق بالوجود والمعدم خلاف الخلق لا یلزم  
 موجوده الایجاد والاعتراض من: انعدام الی الوجود فانه لا یتعلق بالوجود  
 دون المعدم (والاجل واحد لا یمکن ان یموت من المعتزل لکن القتل  
 اجلی من القتل والموت) فانه یموت من المقتول لیس بمیت لان القتل فعل المقتول  
 والموت فعل الله تعالیٰ فکأنه یموت بالموت ما لیس بالقتل (واعلم ان یقتل  
 لعاش الی اجله) ای اجل المقتول (الذی هو الموت) هذا القول باطل لانه  
 یؤدی الی ان یموت العبد ما شاء من ابقاء الله تعالیٰ حیداء الی ما جعل اجله  
 وهو حال لما فیه من العزله تعالیٰ (ولا کما زعمت الفلاسفة ان الحیوان  
 اجلا طبعیا وهو وقت موته یقتل بطورته وانفق حوائطه الرزق یتبین)  
 کما فی حال الشهوة (واعلم ان الاعتراض بالاعتراض لا یقطع (وعلم ان الموت  
 بالقتل (والامراض والحرام رزق) هو فی الاصل مصدر رزق الموتی  
 لان الرزق اسم لما یسوقه الله تعالیٰ الی الحیوان فیراکه ای فیما فی الحیوان  
 الرزق (وذلك قد یمکن حلا لا وقد یمکن حراما وهذا) ای التخصیص لکن  
 (اولی من تفسیر) ای من تفسیر الرزق (ما یتعدی به الحیوان) الهاء

له الاجل فی الشرح ان  
 الذی حله الله تعالیٰ ان یحب  
 موت فیه ولذا یقال اول ما  
 عدنا ما یقتل بمیت بالجلد  
 الذی قد رآه الله تبارک  
 فلهذا یقول فی حقه  
 بهله تعالیٰ فلا یصور  
 تفسیر هذا المقدم بینه  
 ولا یفسر الا لزم الجمل  
 عن جمله وهو قال  
 (شرح منظومه فیها)  
 کما یأمن القوة العزلة  
 تحفظها بالیة بالقوة  
 والضعف فتلك القوة  
 فی سن الجوی القریب  
 من التلخیص فیصل حصة  
 من الغداء ملز یلزم الله  
 القتل بالحرارة الطبيعية  
 فیفسد الجسم بطریق بدلیک  
 فیمرض الی تلك القوة  
 شتی من الضعف فیصل  
 من الغداء فیساد على القتل  
 یتفک الجسم علی حاله  
 فلا یفوز ولا یفقد وذلك  
 فی سن ما یقرب من الرزق  
 ثم یفسد وضمف لیس فیصل  
 فیسادی للتلخیص فیقول  
 فیفسد الجسم ویتفک من  
 الاخطا للمنی ای الرزق  
 من سنین ولی سن الاخطا  
 الجلی لان ما یجوز لایة  
 علی فیصل من الرزق  
 فی مقابلة للقتل فیرد الی  
 (شرح منظومه فیها)

فی به عائد الی ما راجع الیه (تعلیل لقوله اولی والعمر فی الخلوه ما هی الی ما  
 یفتدی الخ (وهی معنی الاضافة الی الله تعالى مع انه ای عطف الاضافة (ومعنی  
 فی مفهوم الرزق وعند المعازلة الحرام لیس یرزق لانهم ای المعازلة  
 (فسروه) الیه الرزق رزاقه (ولفظ تارة اطارف ای لی بعض الاحیان  
 لعمدته وکذا امره (مما یؤکل یاأکل) ای الرزق المأکول وتارة ما لا یخرج من الخ  
 به ای یا رزقک ای التمسیر المأکول ان المعازلة (لا یؤکل الا حلالا ولا یزیم  
 علی الاول) ای لیکن یلزم من نفس المعازلة علی الوجه الاول (ان لا یكون  
 ما یأکلہ الدواب رزقا لان المأکولة فی رزقهم ویلزم منه عطف ومما یؤکل  
 تعالى وهو قوله (وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقنا) (وقد التزمین)  
 ای التمسیر الاول والثانی للمعازلة (ان من اکل الحرام طویل حرمه یرزقه)  
 والهاء حاکم الی من رآه أصلا (وهو یأکل بالآیة المذکورة وقد عجیب  
 عنه بأنه تعالى قد سأل الیه کثیرا من المباح الا انه اعرض عنه بأسأوته  
 وبعطف هذا الاختلاف علی ان الاضافة الی الله تعالى معتبرة فی بعض النظم  
 بعضا ما کان رزقا کان من الله تعالى السنة (وانه لا رزق الا الله تعالى  
 وحده) (معطوف علی ان الاضافة (وان العبد) معطوف علی ان الاضافة  
 (یسحق الذم والعقاب علی اکل الحرام وما یكون مستندا) ای مضافا  
 (الی الله تعالى لا یكون قبیحا) فلا یلزم کون الحرام رزقا حیث لا یکن  
 رزقا مضافا الی الله تعالى فانه یكون قبیحا ومرتکبه لا یسحق الذم والعقاب  
 والحال ان من اکل الحرام یكون مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا یكون  
 رزقا ولا یكون مستندا الی الله تعالى (والجواب از ذلك) ای کونه مستحقا  
 للذم (لأنه صیغة مشرقة أصبا به باختیاره) یعنی لو قال المعازلة انه لا رزق  
 الا الله وحده فلا نزاع أصلا وکذا الوقال اهل السنة ان القبال لا تستند  
 الی الله تعالى وما یستند الیه لا یكون قبیحا ولا یسحق مرتکبه الذم  
 والعقاب فلا نزاع أصلا فاذا الدیقل کل منهما علی ما یقول له الآخر  
 حصل الاختلاف قال صاحب التبعة الرزق فی اللغة اسم للعلو المقدر  
 وهو یزاد ویزاد به الملك قال الله تعالى (وما رزقناهم ینفقون) وقد یکر  
 ویراد به الغداء قال الله تعالى (وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها)

له مقوله منع مستندا  
 القیام به قال علی بن محمد  
 جعل الحرام رزقا فاضاه  
 به کما لا یکره حواء  
 واجبا الحسن وحدها  
 الی کسبه العبد والختی  
 فاعلم من حیث استدل علیه  
 نقل بالظن والایها  
 لا یسحق یسحق ولا  
 حرة وقد جعلت سلطان  
 الشی الخ لیس یکره له  
 جهات جهة کسب وجهه  
 خلق وان القیام فایسحق  
 به من جهة التمسیر  
 الشیخ وما ذکره انما  
 یتوجه علی ما یروى من  
 کون العبد مالک لا مالک  
 کون الحسن والقبح عقیدت  
 (ابن عرس)  
 علی اختیاره ان معصوم  
 الرب علی ذلک الحق  
 الی ای الحرام والتشابه  
 الله الاضطرار للفتنة الیه  
 الله الرزق یقال للفتنة  
 الجاری ینوی بان او دینا  
 وللمصیب والمایس الی  
 للرب ویفتدی ۲۲  
 (کلیات)

والدواب لا ملك لها لعدم الأسباب المشروعة له فكان المراد به ما حصل  
 الاعتداء وقيل الخلاف من حيث العبارة لا غير وليس في التحقيق خلاف  
 وهو الصواب (وكل يستوفى رزق نفسه) أي كل حيوان يأكل رزقه  
 خلافا للمعتزلة لأن بعض الناس يمكن أن يستوفى كالأنياب وبعضه لا لأن  
 الحرام لا يكون رزقه (علا لا كان أو حراما لحصول التفتد من جميعها)  
 أي بالجلال والحرام يعني كل أحد لا يزيد رزقه على عمره ولا غيره بطريقه  
 وما نأخذ على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو ليس من رزاقه بل هو  
 من رزاق من ينتفع به بعده ولا يتصور أن يأكل إنسان رزق غيره  
 غيره ورزقه لأن ما قدس الله تعالى فداء لشخص بهما يأكله (أو العبد  
 ويقتنع أن يأكله غيره) وأما معنى الملك فلا يستنع (أعني أن كان الرزق  
 يعضه الملك كما قاله المعتزلة هو مملوك يأكله المالك لا يستنع أن يأكله غيره  
 أصابنا نظر إلى أنواع الأطعمة يسمى أرزاقا وأما بالانفاق (وأما  
 يضل من يشاء ويهدى من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاعتدال  
 الخالق وحده) أعني يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالتة ويوجد  
 حداية من يريد هدايته يعني لا يقق الضلالة وهو مملوك طريقه يصل  
 إلى المطلوب ولا الاعتداء أي وجدان ما يصل إلى المطلوب أو بأمره  
 تعالى لأنها من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون خلق لخالقه الله تعالى  
 وأصل الدلالة الهلاك يقال ضل الماء في القبر إذا صار مستحكما فيه  
 (وفي التقييد) أي بالمشية في قوله (يضل من يشاء ويهدى من يشاء)  
 (إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق الخ) (علا كما للمعتزلة  
 (لأنه) أي البيان) (أما في حق الكل) أي المسلم والكافر والاضلال عبارة  
 عن وجدان العبد ضالا) المصدر مضاف إلى للفعل أي وجدان الله  
 العبد ضالا وكان نصب إليه المعتزلة (أو قسمة) أي العبد (ضالا) (أو قسمة)  
 لتعريف ذلك بمشية الله تعالى (وذلك قول المعتزلة يعطيان خلق الضلال  
 بالله فتعلق بمشية الله تعالى مفيد ما وجدان أو التسمية فليس في خصوص  
 بالله تعالى بل يعبر نسبة الوجدان والتسمية إلى العبد فلا يخصصه على خلق  
 بمشية الله تعالى والمآصل أن لتعريف خلق الضلالة بالمشية ومفهومه ليس

له لأن من آدم هو  
 من رزقه كغيره من الملائكة  
 لا رزقه كغيره من الملائكة  
 الموت للملائكة عن جوارح  
 (جامع الصغير)  
 لا يكون رزقه  
 سواء انتفع بها أو لا  
 (عمر من)  
 لا معنى في تبيينه  
 من يشاء إشارة إلى أنه  
 ليس الاضلال على الخلق  
 (أما عن عرس)  
 كنهه يعني لا معنى لا رزق  
 والله وجهه ضالا من يشاء  
 أو ضالا من يشاء بل  
 لا يصح أن يكون أصله  
 رزقه ضالا أو ضالا  
 (أما عن عرس)  
 مع العرجة أو العرجة

ما إلى حتى الخى خلاف الوجدان والضمية زعموا لا يتكافى الهداية  
 إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كأنه أشار إلى جواب سائل وهو أن يقال  
 لا نسلم أن الهداية عبارة عن خلى الاعتداء وإن الاعتداء عبارة عن خلى  
 الاعتداء فالاعتداء إضافة الهداية إلى النبي عليه الصلوة والسلام بأن يقال  
 إن النبي عليه الصلوة والسلام هاد ولا إضافة الاعتداء إلى الشيطان  
 وأخيراً قال لا يصلح أما للاعتداء فلا غير الله تعالى ليس خاتمي وأما لاعتداء  
 الظن لا سيما إضافة الهداية لكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق  
 والاعتداء عبارة عن وجدان العبد ضالاً فأجاب عنه بقوله نعم قد يشكك الهداية  
 إلى النبي عليه الصلوة والسلام (هاتراً) الهاترة هو الكلمة المستعمل في غير  
 ما وضعت له في اصطلاح به القاطب من حارة الشق بحوزة إذا اعتداء  
 وإذا استعمل اللفظ في معناه الهاترة فقد جاز مكانه الأول ووضع اللفظ  
 فعل هذا يكون الهاترة مصدر اسمياً أصله هو زرع عمل بمعنى اسم الفاعل لم يقل  
 إلى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد يوجه بأن المتكلم جاز في هذا اللفظ  
 عن معناه الأصلي لمعنى آخر وهو فعل الجواز فعل هذا التوجيه يكون الهاترة  
 اسم مكان (طبق القسب) كما في قوله تعالى وأنشأ لهم في الهمام  
مستقيم والمراد البيان والدعوة (كما تستند إلى القرآن) في قوله تعالى  
وإن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم لكونه سبباً للاعتداء أو وقد يستند  
 الاعتداء إلى الشيطان (هاتراً) في قوله تعالى (ولا ضلهم) والفعل الواحد  
 لا يضاف إلى الله تعالى وإلى غيره بجهة واحدة فكان المراد ما قلنا (كما يستند  
 إلى الأصنام) هاتراً أقوله تعالى حكايته عن إبراهيم عليه الصلوة والسلام  
وولم ينف يوبى أن تعبد الأصنام ربهم أصطن كشيء من الناس  
 ثم لعل كورى في كلام المشايخ الهداية عندنا أي عند الحق رخص الاعتداء  
 ومثل هذا الله تعالى فلم عندنا هذا الجواب عن سؤال مقدّم وقدمه إننا إذا كان  
 الاعتداء والاعتداء معنى الله تعالى فكيف يكون لقوله هداه فلم يستعمل إلا  
 كان معناه حيث خلق فلم يخلق فلا يكون له إذا العلق فأجاب بقوله (ولا يهتدوا)  
 مرسل من قبيل ذكر المزموم وإسادة اللازم لأن الدلالة والدعوة إلى الاعتداء  
 ولازم عن الاعتداء عن الدلالة والدعوة إلى الاعتداء وعند المعقولاتين

له صلة لال الفاعلة  
 من خلق فلم يخلق الله  
 والاعتداء والاعتداء  
 قال نعم بما كان من ذلك  
 لم يتم فاستقر المعنى  
 على الهدى ۲  
 كذا في بعض النسخ الأولى  
 وقول الكتب في الاعتداء  
 به مع اعتداه  
 جاز من يهتدوا وقولان  
 هذا القرآن يهديهم  
 كذا في بعض النسخ الأولى  
 السراية في بعض النسخ  
 كما في بعض النسخ الأولى  
 ولما كانت الصلوة هداه  
 قدمه من قبله الهداية  
 والاعتداء فالاعتداء ما  
 غاوة ما هو من الهدى  
 أو التلذذ عليه ما وصول  
 للهدى بل تطلبه ففعله  
 العاقل بالهدى بهارتنا  
 طريق السيرة في الهدى  
 عندنا من الهدى  
 غاوة ما هو من الهدى  
 بغيره من الهدى  
 (قافض)



طريق الصواب وهو بأقل بقوله تعالى انك لا تهدى من احببت يعقلون  
 الهداية عبارة عن بيان طريق الثواب لم يكن لقوله تعالى (انك  
 لا تهدى) اى لا تقدر على خلق الهداية ولو كان الهداية بيان طريق  
 الصواب لما منع النفي عن النبي عليه الصلوة والسلام لانه عليه الصلوة والسلام  
 بين الطريق الصواب لمن احبه وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق الصواب  
 مروى عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاء  
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوجدنا عند ابا جهل وعبد الله بن مسعود  
 ابن العزيرة فقال عليه الصلوة والسلام (يا عم قل لا اله الا الله فلتخرجك من النار)  
 قال ابو جهل وعبد الله بن امية افرغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله  
 صلى الله تعالى عليه وسلم يعرضها عليه ويأمره ان يقول لا اله الا الله فقل لا اله الا الله  
 فلو كان هذا الهداية لكانت الهداية لا اله الا الله فقل لا اله الا الله  
 في ابي طالب وقال الله تعالى لم رسوله انك لا تهدى من احببت ولكن اهدى  
 من يشاء قوله من احببت يكون على معنيين احدهما احببت للقراءة والاخر  
 احببت ان تهدى ولكن الله يهدي من يريد من يشاء بدينه (وهو اعلم  
 بالهتدين) يعنى من قدر له الهدى (وبقوله عليه الصلوة والسلام اللهم  
 الميم حوض من ياول ذلك لا يموت) وهو من خصائص هذا الاسم كقول  
 عليه مع لام التعريف وقطع منته وناه القسم وقيل اصله يا الله استأنا بالخير  
 فحذف هذا ف حرف النداء ومتعلقات الفعل وحرفته (أهدى حوى مع انه  
 باين) اى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (الطريق ودعاه الى الاقتداء) يعنى  
 ان الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عليه الصلوة  
 والسلام (اللهم اهدى حوى) معنى لا اله الا الله عليه الصلوة والسلام بين طريق  
 الصواب لقوله فيكون طلب الهداية طلب الماحصل وهو محال منه عليه  
 الصلوة والسلام لان حيث فتمت ان الهداية خلق الاقتداء (والله اعلم  
 ان الهداية عند المعتزلة هي الملازمة للوصولة بالفضل الى المطلوب عندنا  
 الدلالة على طريق الوصول الى المطلوب سواء حصل الوصول والا فتمت  
 يحصل وأما الاصل للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى بما من  
 جعلنا اصل اهل الحق ان يأمر الاصل للعبد ليس بواجب على الله تعالى

للقوله والشهد بان الله  
 ان الله تعالى لما كان من اولهم  
 ان الله تعالى لما كان من اولهم  
 خلق لهم الهدى والصلوة  
 لما من الله بالصلوة  
 والعقاب لهداية الهداية  
 على الصلوة على طريق  
 الحق بالبيان ونصب القلة  
 ولما كان هذا الهداية  
 حلا عليه الهداية  
 بالهداية في قوله تعالى  
 من يشاء وتهدى من يشاء  
 لان البيان عام للجميع فلو  
 الله لكانت يكونها موصلة  
 الى المطلوب ونحوها وان  
 ذلك معناه لغة وفي هذه  
 الشرح ما لا يشهد عندنا  
 متفق على احكامنا ان معناها  
 لغة لهداية الوصول الى  
 المطلوب سواء حصل  
 الوصول ام لا فاحتجوا  
 الشرحية في ما لم يستدلوا  
 الشرح في ما لم يستدلوا  
 (في سورة القصص)

غلو في الاعتزال لاعتزال العقلاء في انه مل واجب على الله شيء من الاشياء  
 ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شيء من الاطباء لان الوجوب  
 حكم من الاحكام والحكمة لا يثبت الا بالشرع ولا حكم على الشارع الذم  
 هو الله فلا يجب عليه شيء ولا انه لو يجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم  
 بتركه لم يفتقر الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل هيئ يستحق تأثره  
 الذم وان استوجب بتركه الذم كان البأسى عظاما فالحكمة لا تستكمل  
 بفعله وهو حال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو  
 الخلف والالتزام على الطاعة والعقاب على الكفا في قبل التوبة وان يفعل  
 الاصلح لعباده في الدنيا وان لا يفعل القبيح له اعتقلا واما الخلف فهو ان  
 يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عنه المعصية واما التوب فهو  
 نفع مستحق مقارن بالتصميم والامتنان فهو واجب على الله تعالى جزاء  
 على التكليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل للعباد  
 الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكفا فواجب عليه تعالى عقابا  
 ان لا يفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عن غيره  
 ان لا يفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء وانفق الفريقان على وجوب لا قنوا  
 والفقهاء (واذا لم يخلق الخالق القدير العذب في الدنيا والاخرة) لان  
 الوصلح ان يكون مؤمنا وغنيا (ولما كان له) اي لله تعالى (منة على العباد) بسبب  
 اعطاهما النعم واستحقاقا شكر في الهداية وافاضة انواع النعميات لكونها  
 اي للملك كورسات (اداء للطوبى) واداء الواجب لا يوجب شيئا من ذلك  
 قيل لاجاب الحكمة واقتضاء ما لا يغني عن الامتنان الا من امتنانه على الوالد  
 المشفق واجب على ولده فخلقوا وشرا ما مع ان لا اختيار له في شفقته على ولده  
 فكيف يمكن له اختيار في عدم الخلق ولكنه امر له لعباده من الوالد والولاء كل  
 في الخير الصريح فالواجب رحمة وعلمته لا ينافي وجوب امتنانه على عباده  
 (ولما كان امتنانه) اي الله تعالى (على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق  
 امتنانه على اهل جهل لعنه الله اذ فعل الله بكل منهما) اي من النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم واي جهل رغبة مقدورة من الاصلح له قيل التصوية  
 بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وغيره فيما يوجب الحكمة كطاعة

على الخلق لما له عليه  
 عليه تعالى  
 على قول اهل الحق  
 يستوجب الجنة على ولده  
 في شفقته شرعا فلو كان  
 انه لا اختيار له في شفقته  
 لا يقول الامانة في شفقته  
 له عليه بل في انفسه  
 الاعتبار بالملك  
 ان وجهه كغيره  
 اي ان وجدت الامانة  
 او اختيارية من الاب  
 ولما نزل الشفقة فضا  
 للجنة الله لا الاب (والله تعالى  
 والاعوان هذه الجنة  
 قول لم تكن على سبيل توبيخ  
 التمس عليه وتفقير بل على  
 تنبيه النعم عليه لئلا يقع  
 في الكفران والافطنة على  
 سبيل التوبيخ من مودة  
 عقلا وشرا ما  
 (كطروى)  
 على بالنسبة الى المل

للمصنف في إرسال دعائه  
 على الله تعالى في الغروب  
 كما كان يبعث في كشف الصورة  
 والخلق بين الناس على ما كان  
 وهو ان يمنع الناس من فعل  
 المعاصي خوفاً من الله تعالى  
 (توفي في سنة ١٠٠٠هـ)

على الامم للاسلام وشرع  
 مبتدأ في غير محله  
 نسد أبواب القوم مسددة  
 قد جرد لهم في قلوبهم  
 ان يعمل على خلاف المصلحة  
 اي ليعلموا انهم في ذلك  
 امثالهم في فعلهم في الدنيا  
 كقول تعالى (واشعشع  
 والفر والكيل) وكيف ان  
 يكون المراد بقولهم دعوى  
 وشك في دعوى دعوى القوم  
 في كونه من الكمال  
 ونزولهم في تلك الدنيا قوى  
 من سائر الامم كانت طامع  
 من التنازل بالقيم بالله  
 تتأخر جبر العبد وليس  
 الغرض اليقين الشري  
 وتشير في قوله تعالى  
 وذكر من دعا القوم على  
 هذا الوجه لا بأس به  
 عليه السلام في حال طيب  
 (فروق) في جعل الحق  
 على الجواهر انما يفرق بين  
 من خلق وتركه حياً  
 من القوم فيه ٢

القدرة والعقل والتي لا يوجب التسوية في فضلهم والله فضل انبيائه  
 بأعطاه النبوة والعقل التام والتأييد بالملك فلذلك امرهم طيعم قومي ما يمن  
 على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة (ولما كان لسؤال العمدة) اے  
 المفسر عن المعاصي بان يقال اللهم اعمق روافد التوفيق وكشف الضياء  
 اي دفع الملاء (والوسط) اللهم اوسط روافد الخصب والرخاء عطف تفسير  
 (معقوف) اسم مكان قيل السؤال من اسباب الحكم الموجبة للاجابة  
 ولذا اقال عليه الصلوة والسلام ان الله يكرمكم اذ امر بغيره بغيره  
 ان يرد ما صافرا (معقوف) تنوير وانكسار وفتح الانسان من ظلمة قلوبهم  
 به وبذلك في حقه تعالى حال فيعمل على مقتضاه وهو وجوب الاجابة  
 (لان ما لم يفعل) الضمير للستار في لم يفعل راجع الى ما يقتضيه والهاء مضافة الى ما  
 في حق كل واحد فهو مفسدة (اے هذا المصلحة) (له) اے لعل احد  
 يعجب على الله تعالى تركها اي ترك المفسدة (ولذلك في قدرة الله تعالى  
 بالنسبة الى مصالح العباد على اوقاد الى بالواجب والحق) العبر بالضم والعبر  
 بلغغ واحد فاذا الصواب في العبد لا يترك الفقه اخف عليهم وهم يكرهون  
 القسم بلعمرى ولعمري فلزموا الاغفر ان مفسدة هذا الاصل اعف  
 وجوب الاصل بل اكثر اي مفسدة اكثر اصول المعادلة اظهر من ان يحق  
 واكثر من ان يحصى وذلك اي الفساد (لقصير نظرهم) اي نظر المعادلة  
 (في المعارف الالهية) اے العلوم المتعلقة بآيات الله تعالى صفاته  
 الثبوتية والسلبية (وسمى قيام الغائب) عن الحس على الشاهد في ايامهم  
 وخافية متكتمهم اي انفسهم (في ذلك) اي في وجوب الاصل ان تترك الاصل  
 يكون خلاصتها ان مع اسما وعبر في موضع رافع يكون خطبة  
 ويستد في خطبة قالوا الحكم اذا امر بطاعة وقد امر ان يعطى الامور ما يصل  
 به الى الحاجة ثم يفعل كان فاعلم انه العطاء معاً وامن زمرة الجنان  
 كما لو امر بالصلوة فلم يعطه القدرة ليقربها او لم يعطه بالصلوة هذا ظاهر  
 الغيب بان هذا انما يكون في حكم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونتهم  
 (وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) اي باللاتي على الله تعالى ان يمنع  
 (وقد ثبت) الواو لال (بالادلة القاطعة كره) وحكمة المفسر وعلية المعقولة

اي عواقب الامور (كلها يكون) اي المتع المذكور (هذه مثال وحكمة)  
 يكون مع امعه وخبره في موضع رفع بان سخبران في قوله اصنع ما يكون وقوله  
 وقد ثبتت جملة معارضة يعنى ان رعاية الاصل بعدد حق القول وقد ثبتت ان  
 حكمه لم يمنع الاصل عن حيدرة كان ذلك الحكمة فلا يجب عليه رعاية الاصل  
 قبل هذا الجواب كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصل كان منعه  
 واجب الحكمة كوجوب الاصل عند حكمتها ولذا اقال في الكشف روي تغفر لهم  
 فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس ذلك خارج عن حكمتك بحيث  
 جرم مغفرة الكفار ايضا الا اقتضاها الحكمة فهو لم يقولوا بوجوب ثواب  
 الطيع وعقاب العاصي مطلقا بل جرم واكسبه حسب الحكمة (ولم يمتطرح)  
 اي على رما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معنى اي معنى الوجوب  
 واستحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر) اى عدم كون معنى الوجوب  
 استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهر لانه وجوب شرعي ولا شارع عليه تعالى  
 (ولولزم صدور عنه تعالى) اي صدور الفعل عن الله تعالى رعيث  
 لا يقبل اي لا يقدر (من الترتك بناء) تحليل لقوله ولا لزوم (على امتناعه)  
 اي الترتك (في الامن سفته) من بيان ما لا راو جهل او عيب او اجل او نحو  
 ذلك لانه اي لزوم صدور عنه حيث لا يقبل من الترتك (وهو لقائمة  
 الاختيار) لانه لو لم يكن الباري تعالى قادرا على فعله الى الترتك لم يكن قادرا  
 على ما هو مذنب الفلاسفة (وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار) اى  
 الفساد لانه قول يكون الله تعالى محجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو  
 مذنب الفلاسفة والحال ان المعتزلة قالون بان الله تعالى فاعل  
 بالاختيار وليس لهم فيه سبيل الى الانتك (مباحث مذاب القدر)  
 (ومذاب القدر) اي العذاب قبل المعصية ولو في قعر الهر وجواصل الطيور  
 ويطون السباع اي من اصول اهل الحق ان مذاب القدر ثابت (لما فرين و  
 لبعض عصاة المؤمنين) وهم الذين ما توا قبل التوبة ثم قيل العذاب  
 على الروح وقبل حل البدن وقيل عليها وينبغي ان نقر حقيقة ولا نتغل  
 بكبريتها (وهو) اي المصنف (البعض لان منهم من لا يريد الله تعاليمه  
 فلا يعذب وتتم اهل الطاعة في القدر بما يعلم الله تعالى متعلق بقوله وعذاب

له حيث وقع للتع من  
 اعله في هذه وان كان قد  
 في الملح اصله ولا يجه  
 على الملح في الشاهد جلاو  
 كالمصالح كمن في الملح  
 كلف بالحق للعلم الحكيم  
 الا في اليه يجرى الامور  
 (ابن عرس)  
 في قبل عليه ان لا كره  
 من جواز ترك الاصل  
 لا اقتضاه الحكمة واشتاقه  
 على المصلح لا لاجل الخب  
 المعتزلة فانهم جزموا في  
 الاصل الى اقتضا الحكمة  
 على ما قال الزمخشري في  
 الكشف جوابه ان كلام  
 الزمخشري لا يدل على ان  
 عدم المغفرة اصل حكيم  
 المغفرة ترك الاصل بسبب  
 اقتضا الحكمة وهو جرم  
 المغفرة لعملي لا لكونه  
 اصل لانه يجوز ان يكون  
 وجوب استيجاب الكفر  
 العقاب على ما هو مذنب  
 من وجوب عقاب العاصي  
 واثابة الطيع على الله تعالى  
 وليس ان كلامه ملحق  
 عدم المغفرة اصل لكن  
 كايتم من تجوز المغفرة  
 الغير لما راجع عن حكمته  
 تعالى كما هو جرم تجوز ترك  
 عدم المغفرة الذي هو  
 الاصل في لزوم تجوز ترك  
 الاصل في لزوم تجوز ترك  
 وكفره في ملخصه

القبور وتعمم اهل الطامة (وعند بدء هذا اولى ما وقع في مادة الكتب) اعم  
 اكثر الكتب (من الاقتصار) بان ما (على اثبات مذاب القبر دون تنعيمها  
 بناء) لتعليل للاقتصار (على ان النصوص الواردة في اي في اثبات مذاب  
 القبر (اكثر) من النصوص الواردة من تعميم اهل الطامة في القبر (وعلى  
 ان مادة القبر وكذا وعصا) فالتعذيب بالذکر اجد (اي اليقين من ذكر  
 تعميم اهل الطامة اي تعميم تعميم اهل الطامة ايضا اولى من تركه وكون  
 النصوص الواردة في مذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تعميم اهل  
 الطامة لا يوجب الاقتصار على ذكر مذاب القبر دون تعميم اهل الطامة  
 (وعلى منكر وتكثير) اي من اصول اهل الحق ان سؤال منكرو وتكثيرها  
 بهذا الاسم لان الميت لم يعرفها ولم ير صورته مثل صورتهما والتكثير بمعنى  
 المنكر من نكر اذا لم يعرفه لحد والمنكر بمعنى التكثير (وهما مكان يدلغلاز القبر  
 فيستل ان العبد عن ربه وعن دينه وعن شيعه) بان يقول من ربيك وما  
 دينك ومن نبيك (قال سيد ابو نوح) من المشايخ (ان للمسيحيين سؤالا  
 وكذا للانبياء عند البعض) والا مع ان الانبياء عليهم السلام لا يستل  
 لان خير النبي يستل عن النبي فكيف يستل عن نفسه ويستل المفضل  
 المؤمنان بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رحمه الله تعالى في المفضل فتنكر  
 في السؤال ودخول الجنة وقيل يستلون ويدخلون الجنة فيكونوا نوحا اما  
 المؤمنان وهم الغلمان المذكورة في الكتاب الكريم (ثبت كل من هذا القول  
 الثلاثة ربالا لائل السمعية لانها امور ممكنة) قيد بالامكان لان المستمع  
 الذي لا يسمع به بالصادق يجب تأويله كقول تقاريد الله فوق يومهم لانهم بها  
 الصادق (اي النبي عليه الصلوة والسلام) وعلى ما نقلت به القصص قال  
 الله تعالى للناس يرضون طمعا غدا ووعدها بالثامن فارضى نورا اذا  
 نفر لان في حركته واضطرابا والنور مشتق منها والتمديد في طمعا غدا  
 الى النار ومعنى الفداق اول النهار ومعنى العشق هو كماله من شغفه  
 اذا نقص نورا وامنه الا عشق قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرض  
 اسير احمد على النار فذاق عشقا وقال مفضل رضي الله تعالى عنهما مرض على  
 كافر على مناء لهم من النار كل يوم هم يومه وقال ابن مسعود وهو في النار

له قال الله عز وجل  
 ويخيل من عبادي الشكر  
 وقال تعالى وان تلعب على  
 من في الارض يضلوك  
 عن سبيل الله  
 فلهذا نسأل عن خصوص  
 لائق بمراجعتهم الشريعة  
 (ابن عرس)  
 الله والامع ما ذكره ابن  
 الهام في السيرة النبوية  
 ويشاورون في افعالهم  
 وتوقف الامام في افعال  
 المشركين (وسئل عن)  
 ذكر المأخذ النبوية من  
 لا يستل شأنية الشهية  
 والرباط والمؤمنين والجنة  
 فمن المأخذ بغيره اذا  
 كان سؤالا متسبا فاصح  
 ولا المفضل والجنة يوم الجمعة  
 اولها والقارعة كل ليلة  
 تبارك الملك وبعضهم  
 في سورة السجدة والقلوب  
 في مرض موت رضى الله  
 عنه (رحمته ورضاه)  
 كائن ما به من في الجلال والجلال  
 الله  
 الله من كتاب والمسته  
 ان لا يفرح الا بالاداء

عنه ارمواهم في اعراف طور سيناء و من منازلهم فذوقوا عذابي وقال  
 بعضهم ارمواخ الشهداء في حور طور سيناء و من الى قنابل مطقة بالعري  
 و ارمواخ آل فرعون في حور طور سيناء و قنابل مطقة في النار و الآية  
 تكمل على اثبات مذاب القبر لان ذكر دخولهم النار يوم القيامة و ذكر  
 انه يعرض عليهم النار قبل ذلك فدا و عشا قوله النار يعرضون على  
 طوبى هان احد ما النار مبتدأ و يعرضون عذبة و الثاني ان يكون بدلا  
 من سوء العذاب و يقال بالنصب بفعل مضارع يعرضون ملأ كناية  
 بصلون النار و هو لذلك لا موضع ليعرضون على هذا و على البطل موضع  
 حال اضمن النار و من آل فرعون (و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون  
 انشد العذاب) فان لما كان اشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب المشبه يدا  
 في الدنيا قوله ادخلوا يقرأ بوصول العزة يكون آل فرعون منادى بالخبر في النار  
 تقديره يا آل فرعون و يقرأ بفتحها و كسر الحاء يكون آل فرعون مفعول الاول  
 اي يقول الله تعالى لا اله الا الله يعنى يقال يوم القيامة ادخلوا آل فرعون قرا  
 ابن كثير و ابن حزم و ابو بصير و ادخلوا بهم الالف و هكذا اقرأهم في  
 رواية ابن جرير و الباقر بنصيب الالف و كسر الحاء فمن قرأ ادخلوا بالضم  
 فمعناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الالف نصبا بالنداء و من قرأ  
 ادخلوا بالنصب معناه يقال القبرية ادخلوا آل فرعون يعنى قوم فرعون  
 باشد العذاب يعنى اسفل العذاب و صار الالف نصبا لوقوع الفعل عليه  
 (و قال الله تعالى ارمواهم فادخلوا النار) الداء للتنقيب فيكون ادخالهم النار  
 حبيب الاخرى فيكون هذا الادخال قبل الادخال في جهنم لادى الى القيامة  
 لانما هو مذاب القبر و قال النبي عليه الصلوة والسلام استأذنها اي استغنى  
 عن الجبل فان حارة مذاب القبر منه و قال عليه الصلوة والسلام يثبت الله  
 الذين آمنوا بالقول الثابت في مذاب القبر لما قيل لا يثبت الله الخ  
 اذا قيل (له) اي الميث (من ربك و ما دينك و من غيرك فيقول) الميث  
 (يلى الله و دين الاسلام و نبى محمد صلى الله تعالى عليه و سلم) والمراد بالقول  
 الثابت كلمة لا اله الا الله (و قال عليه الصلوة والسلام اذا قعد) اي اذا وضع  
 الميث (هذا دليل على سؤال منك و تكبير رآه طحا ان اسود ان ادق ان

بصحة ١٣  
 (شرح مواضع)  
 في انفس المومنين انهم  
 يعرضون عليها في الدنيا  
 لان العرض المذكور فيها  
 ما كان حاصله في الدنيا  
 فثبت ان هذا العرض ما  
 حصل به الموت و قيل يوم  
 القيامة (عجز ادة)  
 في اول الآية قوله و الله  
 جئات ما مكر و دعا قبح  
 فرعون سوء العذاب لانه  
 يعرضون له ١٣

عيناها يقال لاحد ما منكرو لا آخر كبير الى آخر الحديث وقال عليه الصلوة  
والسلام العاير وعة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران / روى  
اسباط عن السدي رضي الله تعالى عنه قال ليس من سبيل ظالم يدخل قلب  
الا انا ملك قبض الوجه اسود اللون من الرعب فاذا رآه قال ما تتبع وجهك  
فيقول كذلك كان عليك فيها فيقول طانت سبيك فيقول كذلك كان عليك  
مستند فيقول من انت فيقول انعم عليك فيكون معه في قبره فاذا اجبت من قبره  
يوم القيامة قال له اني كنت اعملك في الدنيا بالذنات والشهوات فاهت  
اليوم عقلني فركب على ظهره حتى يدخله النار قال كذلك كان عليك  
يعملون او نذرهم على ظهورهم ولا يبال بذلك ويقال ذفرت ظهورهم من الاكلام وكل  
يعملون او نذرهم يعف وبال ذلك ويقال ذفرت ظهورهم من الاكلام وكل  
الوزر في اللغة قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبل احسن  
شيء صورة والطيبه سبيها فيقول انعم عليك الصالح بحال ما ركبته في الدنيا  
فاذكر في انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المستقيمين الى الرحمن فذلك  
اي ركبنا (وبالحمله الاحاديث الواردة في هذا المعنى) اے عذاب القبر  
اعل الطاعة وسؤال منكرو نكرو روي كثير من احوال الاخره بالحي  
والصراط متواترة المعنى وان لم يبلغ احاد التواتر بل متواتر  
بطريق الاجمال وان كانت جزئياتها لا تبلغ حد التواتر وانما عذاب  
القبر) وتعبه وسؤال منكرو نكرو (بعض المعتزلة والروافض) اے  
بالروافض العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى علي رضي الله  
تعالى عنه وان جبرائيل عليه الصلوة والسلام قد انطوا يعملون عليه طاعة  
تقول قال الله تعالى عز وجل (عليه رسول الله والذين معه اشكال على  
الآية وقال الله تعالى (ما كان لحد ابا احد من سبائككم ولكن رسول الله  
وخاتم النبيين) واستدلوا بقوله تعالى (لا يخون في الموت الا الموتة الاولى)  
اے الموت في الدنيا قوله تعالى (رامتنا اثنتين واخريتا النبيين) ولو قال القبر  
لحمه لكان الاجزاء ثلاثا في الدنيا وفي القبر وفي الحشر لان جرة القبر بعضها  
الموت والامانة النبيين في الدنيا وفي القبر واجيب بان اثبات قوله والنبيين  
لا يثبت للمزيدة وقوله اثنتين فلكونان في الدنيا والقبر وكذا الاجزاء وقوله

لهذا ما ذكرنا لتلوه من  
حشره اليوم وتلك الموت  
ضار من حشرهم يوم  
منه (ابن عمر)  
في اثنتين بان قلت  
اقله صورة تامة وقوله  
القتل امانا وطعنا  
القتل الامانة الا ان  
وغيره في السمات وقيل  
الامانة الاولى عند قيام  
العمل والثانية في القبر  
الامانة الاولى في الدنيا  
فان القبر والموت اذ  
المقصود امتدادهم في القبر  
بما خلفوا من (قافض)  
فوجب ان يضر الايمان  
بأنه عذاب حشره الدنيا  
وقد كانت عقوبة حشره القبر  
سؤال فانهم به كسلا  
في القبر يردون ثانيا الى  
ان يرفع القبر وان يضر  
الاجزاء انما كانت في القبر  
وما كانت يوم الموت  
لا الاجزاء الاولى كان  
الاخرى عالم يكن بعد  
انها وعلى هذا يكون  
الامانة فاهلها في حشر  
الى النار (هـ)  
(هجين ادة)

عنه  
لان من نفس  
انوار في  
المهر والخضر  
قادر على  
اختلاف المذهب  
والنفس  
مع ان  
الاصحاب  
يبرزون  
جبرائيل  
يا مئتين  
وما  
كثروا  
بشاعت  
شرح  
اصحاب  
زنجبار  
وامصا  
السكر  
كان

الآخر والا سامة عند قولهم حيثما قيل انما هو احد في الآية الاولى بطريق  
مفسر يقتل الزيادة واصحابه والتجسس على النفس الى النفس والا نفس حذابه  
وتتميمه لكن حياته لا موت بالنسبة الى حيوة النفس فصح القول بان الاحياء  
ولان النفس جسد لا حيوة له ولا ادراك فتدبر به محال وجوز بعض المفسرين له  
تدبر النفس في بلا حيوته لان الحيوة ليست بشئ لا ادراك التكبير والتدبر به  
اجيب بان ادراك الجسد في عقله قال ابن الراوندي شكل ميت من مدركه  
لكن اجنبته الاثمة من العقل الاختيارية ه اجيب عن الاول بان انفسك  
الادراك من الحيوة لا عقل اصلا وانفسك لا حيوة مع الادراك عن الافعال  
الاختيارية معقول كما في النفس من العقل الروح بعد غراب البدن يبقى  
فصله بمصره لكن لا يقبل به بعد مكرن النفس في حكمه وتفسيره  
والجواب انه يجوز ان ينطق الله تعالى في جميع الاجزاء اي اجزاء الميت  
او بعضها من حيا من الحيوة قد ما يدرك الامر والذات التسميم اتفق اصل الحق  
على انه تعالى يصيد في النفس حيوة لكن في نفس في انه اصل يما الى روح الام  
وامتنام الحيوة بلا روح منقوع وانما ذلك في الحيوة العكسالة التي منفسه  
الاصل الاختيارية قيل ان كتاب القاصي انما هو اختيار الروح وشعوره فلا بد  
من حيوة لتدبر به ه جوابه ان تدبير الروح لا يحتاج الى حيوة الى البدن  
وهذا لا يستلزم ه هذا جواب سائل ومول يقول ان في خلق الله تعالى  
في حيا من الحيوة ان مراعاة الروح التي روية الى النظم المحمدي ولزم ان يفسر  
اليت وينظر في فهمه ولن مران يرى انفس المذهب عليه والى انما كلفا  
باطلة وكن الحسن ومرفاجاب عنه بقوله وهذا لا يستلزم مراعاة الروح  
الى مدونه ولا ان يفسر وينظر بواو في المذهب عليه اي على الميت بهذا  
شرح الجواب من شبه التكريراتا فهم الميت في فهمه وشا او بالاجماله ونظم  
الميت في صندوق خوي لا يعبر فيه جليسه والقاصي لم يدان القاصد  
على احبائه قادر على امتحانه بحاله وعلى توسيم السندوق او تضييقه وافق  
اصل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية  
فصله لم يفسر حياته ولا يشكل عليه جوابه لمنكن ونعكس لان  
الروح ينطق مسموع كظن الانسان والملك يسمعه (حق)



طه اول رسم

الانسان لما خشي

من علة قاتله

خضع بين

وضرب لسانه

مشا وضرب خلفه

تألم من جوع

الطعام حتى رجع

الاية في سورة

يس وفيه تبيح

مبلغ لا يحصى

حيث هيمنة

بان عتق هامة

الملك البار

على خلقه من

هو امله من

اقر الاشياء

وقضى وشيخوته

طه

نزل هذه الآية

حين خاض النبي

عليه السلام

ابن خلف

وانا عظم

قد رآه وسيل

وفنته بيده

وتألم يا محمد

اننى من فضلك

يحيى هذا حال

يجلجك ويهلك

النار فأتى الله

هذه الآية

(شرح زحاني)

ان الضرب من هذا دليل على عدم الاستلزام في لسانه والساكول في جوفه  
 وللصليب في الصوادع والذنب والذنب في البطن والذنب في البطن  
 ملكه وهو عالم الشاهد المحسوس وهو كونه (وهو ما له الغيبات  
 وخبراته) فلهذا وجبته لم يستعمل مثل ذلك فضلا عن الاستعمال  
 وضرب فضلا عما على الحال او على الصدر (فاحكم) كانه جواب سؤال مقدم  
 وهو ان يقال لما فرغ الحنف احوال القبر بالذكور ولم يردج في حقه احوال  
 الميت بل هو متوسط بين احوال الدنيا والاخرة فاجاب بقوله واعلم رآته  
 اما كان احوال القبر ما هو متوسط لانها ضاية الدنيا وبهية الاخرة  
 (بين احوال الدنيا والاخرة) فلهذا (بالذ) كونه في الدنيا  
 حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتصل بأحوال الاخرة ولا يخلو الكلي ما يتصل  
 بأحوال الاخرة وانها امور ممكنة اخبر بها القبر (اي الرسول صلوات الله  
 عليه وسلم) وروى بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصريح حقيقة ككل  
 منها تحقيقا وتأكيذا واعتناء بشأنه (يعني ان الحنف لم يصرح بحقيقة ككل  
 واحد من احوال الاخرة وحذاب القبر بل اكتفى بلن بقوله ثابت مرة واحدة  
 وصريح حقيقة ككل واحد من احوال الاخرة بلان ذكر بلزله ككل واحد  
 منها قوله عن فقال في البحث وهو ان يثبت الله تعالى القول بجمع بيت  
 (من القبر) بان يجمع اجزاء هم الاصلية (وهي الاجزاء التي يكون المحيرون  
 خلقت عليها وهي اباقية من قول الحشر الى اخره) ويصعد الادراج اليها  
 حتى لقوله تعالى قل يهيئها الذي انشأها اول مرة (في جواب من يهيئ  
 النظام) وهي رسم وبقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تتجهون الى ضده  
 ذلك من النصوص الفاتحة التي آتت في الآلة بحشر الاربعة (ولكن) اي  
 البحث (الافلاسة) بنكر على امتناع اعادة المعلوم بيته (وهي شمة الفلاسفة  
 ان حشر الاربعة لا يتم الا مع القبول بحقة اعادة المعلوم لكن هذا محال لانه  
 لا يصح ان يكون الماد عين الاول ولم يبق للمعلوم عين ولا اثر من يصاد قلنا  
 الحشر شيئا من الوجود جدا ووجوهه فيكون وجوهه اما ان يكون لذاته او لمعنى  
 لا جاز ان يكون لمعنى ولا يلزم التسلسل وانما كان جواز وجوده لذاته  
 يفي جوارها ثانيا كما لم يصح اولاً ثم المدام يتقسم في حله الله تعالى



لنا هو الاجزاء الاصليّة الباقية من اهل السموات اخبره والاجزاء الساكنة  
 فضلة في الاكل الاصليّة، فانما ضل من الانسان باق مدة والاجزاء التي يحصل  
 من الغذاء تتزايد عليه وتزول وتقص وكذا الحس والعرال وسائر الاوصاف  
 فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من لو كان اصل الخلقه فان قيل  
 من طرف الضامفة هذا اي اليك قول بالتأخير، والضايفة التامية  
 سموه خلق روح الانسان بهن نسل اخر فضا وبهين حيوان اخر فضا وبهين  
 بنات فضا وبهين جملد ربحا والنسخ في الضمفة ازالة الصورة من النفس و  
 اثباتها في صورة كخلق الطل الشمس لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد  
 في الحديث من ان اهل الجنة من بيان لما وجد مرده قال عليه السلام  
 هو السلام ويدخل اصل الجنة جرد اسردا مكملين بناء ثلاث وثلاثين  
 عن سليمان عليه السلام الجسد جمع الاجرد وهو الذي لا شعر على جسده والسراد هو ضلام لا شعر على  
 ذقنه وقيل ان حصل جرد على سوى الذقن وجاء مرده بيعت لذقن كان تقير  
 الوضع الجرد وان حصل على العموم كان مرده صفة الجرد لم يسد لان الجرد  
 قد يتناول به بصورة فلا حاجة اليه قيل ان ينوي به التقديم اي مرده جرد  
 يحصل السراد على الصمود والجرد على سائر الاعضاء سوى الرئيس هذا  
 الحديث يؤيد كون البدن الثاني غير الاول بحسب الشخص وكذا قوله تعالى  
 وكلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا اخرى هذا انفقوا في ان الاطفال  
 يشرون بعد خلق الصوري تلك الصورة واساقبه فقد قالوا بان طفلة  
 وان الجهمتي ضره مثل جبل احد قال اهل الفقه اصل جسم جهنم  
 روح يزلها قصر بعيد في فضاء لا ف ومشد الخوف فسي جهنم وقيل  
 حروب كذا افك كذا يسي كذا حيا ومن جهنم اي من ان يكون القتل  
 بالبحث قولا بالتأخير وقال من قل ما من مذهب الا وكذا فيه قدم راجح  
 اي ثابت وقيل من طرف اهل الحق انما يلزم التأخير لولم يكن البدن  
 الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصليّة لبدن الاولى فحينئذ لم يكن  
 للفسادية بينهما وان سمي مشقة لك اي خلق النفس لبدن النفس الذي  
 هو المخلوق من الاجزاء الاصليّة لبدن الاول وتاخر كان نزاعا في عباده  
 الاسم اي النزاع يكون لفظا غاية ما سميتان هذا المشقة اعادة الروح

له  
 مرده بالعلم  
 جمع امره  
 اخترى  
 له  
 اخر الحديث  
 كحل لا يفتي  
 شبا بهم و  
 لا تبلى ثيابهم  
 مصابيح  
 له  
 اخرجه  
 المسلم من  
 حديث ابي  
 هريرة  
 ابن عرس



طاعتاً کتاباً یبلغ علیکم  
 الحق تا انکما تنتم من  
 ضلالتهم فیما سبوا انفسکم  
 قبل ان تحاسبوا (المعصية)  
 علی لان کتاب من اصول  
 الحاسبة فکفی بذكره وکذا  
 من امرها شهادة الشهود  
 الشرع والاسنة والا بهی  
 والاجل والسمع والمجر  
 والمجد والارض والقبل  
 النهار والمخطة الکرام کل  
 ذلك ثابت بالضموم ومنها  
 تدبر الالین يوم تبيض وجوه  
 وتسود وجوه ومنها الثالثة  
 بالعبادة والشقاوة والحكمة  
 فی هذه الحاسبة فاهو لها  
 مع ان الحاسب خبره والاند  
 بصیر ظهور مراتب ارباب  
 الکمال ونضال اصحاب  
 النقصان علی رؤس الاشهاد  
 زیادة فی ذات هؤلاء ویرسم  
 والامام لکنه واحرازهم  
 ثم من هذا ترغیب فی الحسنات  
 وزجر عن السيئات وهی  
 يظهر ان هذه الاصول فی  
 الانبیاء والاولیاء وسائر  
 الصلوة فیها زهد والظاهر  
 السلامة تنزل علیهم لللائكة  
 الا تقاضوا ولا عزوا الا ان  
 اولیاء الله لا یخون علیهم  
 ولا هم یخونون وقیل  
 ان خوف الاکابر خوف  
 اجل ولا اعظم وان کثرا  
 آسین من الفزع وبه  
 یصل الجمع بین الایات  
 والاصدات الصانعة  
 (حاشیه کنفروی)

الکفار فان یوزن لا حال لانی انا احسنات وقیل انه سبحانه وهما لیس فی  
 فی کفة میزان الحسنة ثقلة وکیفة میزان الاثام خفلة وهی ملامه  
 الحسنة والشقاوة وقیل یصل الحسنات لیسامان طیفة نورانیة وهی علیها  
 الجیه ظلمانیة قال ابو بکر رضی الله تعالی عنه فیما لکلت موازین من ثقلت  
 موازینہ يوم القيامة باتباعهم فی الدنیا الحق وثقلت علیهم وحق للجزات  
 لا یوجع فی الا الا ان لیس یكون تخیلاً وانما خفت موازین من خفت موازینہ  
 يوم القيامة باتباعهم فی الدنیا الباطل وثقلت علیهم وحق للجزات لا  
 یوجع فی الا الباطل ان یخف وعلی تقدیر تسلیم هذا جواب عن الاستدلال  
 لثان الفقرة لکن ان فضل الله تعالی حلقه بالاعراض ولعل فی الوزن  
 حکمة غرض الحکمة احکام الفتن واصلاحه عن الخلل لا یخلع  
 علیها منی ولا نسلم الا ان فضل الله تعالی من جعلها الوزن معقبة بالافضل  
 والصل النائیة بل انما لکلت معقبة بها فیوزان یوزن الاعمال ولکن كانت  
 معلومة له تعالی ولکن سلنا انها معقبة بها ولعل فی الوزن بهذا کون  
 الاعمال معلومة له حکمة لانها روعدهم لعلها لیس الحکمة  
 لا یوجب للبث والکتاب ای من جملة اصول اهل الحق ان الکتاب من ذلک  
 ای المكتوب فیہ طاعات العباد ومعصیهم یؤتی حصة الکلمات اجمال  
 للمؤمنین بایمانهم والکفار یحاسبهم ورواه ظهورهم من قوله تعالی  
 وخرج له يوم القيامة کتاباً یلقاه منشوراً ای مفتوحاً وقوله تعالی وخرج  
 یقرأ بهم النون وقرأ بها مضومة وباء مفتوحة ورواه مضومة وکتاب  
 حال علی هذا ای خرج علیه مکتوباً وبقائه حصة لکتاب ومنفور اجمال من الحق  
 المنسوب ویوزان لیس فکتاب وبقوله تعالی فما من اوق کتابه  
 یحینه فیسو بحسابها یسیر ای سهلاً لا ینتقل فی کسب انقلش  
 احباب الشمال (وسکت عن ذکر الحساب) یعنی لا یقل الصنف والحساب  
 حق والمال منه من جملة اصول اهل الحق (اکتفاء بالکتاب) والکلمة فی  
 الکتاب ان الکلف اذا علم ان اعماله تکتب علیه وتعرض علی رؤس الاشهاد  
 کان انزجر عن المعاصی ومن العبد اذا وثق بلفظ سبده واعتدل  
 علی مفوهه وسره لم یحتمل احتشامه من خدعة المتطاولین علیه

دعا کرے المعترۃ نعماً معہم لہ عبد والجواب ماسرہ وانیسوال حق / ای من جنت  
 اصول اصل الحق ان سوال اللہ تعالیٰ من العباد حق والقرآن علیہ الصلوۃ والسلام  
 ان اللہ ید فی المؤمن / ای قریبہ قریب کرامۃ لا قریب حسانۃ لان اللہ تعالیٰ  
 متعالی عنہ / یرضخ علیہ کفہ / ای حلقہ بہ ذیل عصمتہ الکشف الباطنی و  
 جناح الطیر کفہ لساتر یقال فی کشف الاسماء فی حلقہ وبعثا وفتہ  
 (دیوتر) حلقہ تفسیر (فیقول) اللہ تعالیٰ والقصرت ذنب کذا انصرف  
 ذنب کذا فیقول (العبد) ذم ای رب حق قرره بذنوبہ / ای جعلہ مقسراً  
 بان اظہرہ ذنوبہ واجماً وان الاقرار بما (وذا فی نفسه) ای دای المؤمن فی خلقہ  
 والواو لیسال (وانہ قد ملک قال اللہ تعالیٰ سترتھا / ای الذنوب (علیک فی  
 الدنيا وانا اغفرھا لک الیوم) تقدیم انافید القیصر لان الذنوب لا یغفرھا  
 یومئذ الا اللہ وانما یقبل اناس ترھا ملیک لان السقر فی الدنيا لان باکساب  
 العبد ایضا وقیل کتاب حسناتہ واما الکفار / هذا الخ من تمة المحدث  
 ولکن اتقون فیما یدیہم علی (رأس الخلاق) ای وسط الخلاق (و هؤلاء الذین  
 کن یما علی یدیہم الا لیسۃ اللہ علی الظالمین) والکذاب هو المنجر من الشیء علی  
 خلاف ما یؤوبہ وہ الاہ حرف ینفخ بہ الکلام تنبیہ الخاطب وقیل معناه  
 حق اصل اللعنة البعد والظہر یقال لشیطان اللعن لبعده عن الرحمة  
 اذا تلا من اثبات فان کان احدھا مستحق اللعنة رجعت اللعنة الیہ وان  
 لم یضی احدھا اللعنة لم تفت اللعنة الی الساء فلم یجد هناك موضعھا  
 فتصدد فخرج الی الذی تکلم بہن کان اصلاً وان لم یکن اصلاً لذلک رجعت  
 الی الکفار فی بعض الروایات الی الیہود هذا السؤال فی الوقت عند الحساب  
 واما قوله تعالیٰ (ولایستل عن ذنبہ اشی ولا جان) فہن حشر وامن قیوم  
 الی الوقت قبل مواخت القیامۃ الف سنة وقیل خمسون الف وقیل علی المؤمنین  
 الف سنة وکفار فی خمسون الف وقدر وروی الحدیث انہ یكون علی المؤمنین  
 عند وصولہ مکتوبہ صوھا الی الدنيا (والحوض حق) ای من جملة اصول  
 اصل الحق الحوض حق (وقوله تعالیٰ انا اعطیتک الکوش) قال علیہ  
 بالصلوۃ والسلام والکوش نصر فی الجنة وعدنیہ دلی / وقیل  
 انہ حوض فی الجنة وقیل اولاد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

ط

الخروج من الجنة

حدیث ابن عمر

انہ ضیاء ابن مریم

ط

وفی الجہنم کتاب

للظالمون فی القصص

ط

وینزلون جہنم

ط

قری علی ذلک اسبیلہ

لکوش فیہ الدن

الکوش هو الحوض

والاصح انہ فیہ فانی

فی الجنة والحوض فی

الحوض دخیلی

والترجیح فی وجود

حوض فی الجنة حاصل

من الکوش فی الزناج

فی حوض الوفاق

الطریقی الحوض

حوض حوض

قبل الصراط وقبل

الجزیر علی الاصح

فان الناس یخرجون

من جہنم طاشا

فیہ ذنوبہ قبلہا

والفان فی الجنة ولا یحی

یسر کثر اصنافہ

الکلی والظاہر ان

الاصح فیہ من علیہ

رسانہ کثرت

کما فیہ لظہر الکثیر

من القوم والصلوۃ

المدین وفاضی

له

فوقه من شرب منها  
فلا يظلمه بجزء لا يشرب  
لان من دله عدم شرب  
النار (ذليل) دفع لها  
يكن ان يقال من من الحرق  
لذا كان في الموقف على  
المختار و مكان الولد  
شارعين منه الامن لولا  
كما في الاحاديث ثم دخل  
الفقة منهم النار  
يلزم ان لا يظلم وحاصل  
دفعه اولاً بجزء لا يشرب  
منه الفقة من الامن  
كالمرتدين وهذا اقرب  
الى العقل ولذا اقدمه  
لكنه يختلف لساني  
الاحاديث الصحيحة من من  
المؤمنين عن الحوض  
في الموقف ليسوا الا  
المرتدين وثانيها بان  
لا نسلم بان الظلم لازم  
لتعذيبهم بالنار فاذا  
شربوا ثم دخلوا النار  
بفسقهم يكون عذابهم  
فيها بسا عذاب الظلم  
وقيل الشرب للفقة  
يكون بعد بختهم من  
نار وهذا اقرب  
الى الوجه الاول وجمع  
بين الروايات لكن لابد  
له من مستند  
(كفروى)

وايتاعده وعلما واحدا هو القرآن وتقرؤه على المملوكة والملا مروحى مسورة  
شهر وزوايا (اي طرافه) سواء وسكند (والاصل في ماء موه قوله سم  
ماعت الركبة تموه وفي الجمع اموا ظلمما تحركت الحوا وانفتح ما قبلها  
قلت الخاشم ابدلوا من الماء حمزة وليس بقياس لا يضي من الذين وريحه الطيب  
من السك وكثيراته جمع كوز اكثر من نجوم السماء هو الحمزة في السماء بديل  
امن واو قلت حمزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة (من شرب منها فلا يظلم)  
اي لا يحش (ابدا والا حاديث فيه) اي في اثبات المرض (كثيرة) فان قلت  
اذا المرض بدأ انقطع استلزامه قلت يجوز استلزامه بجهات اخر غير قطع  
العطش او معناه من شرب منه وتلا قدره دخول النار لا يذب فيها بالهوا  
ابدا (والصراط حق) اي من جملة اهل الحق ان الصراط حق وهو  
جسر ممدود على متن (اي ظهر) جهم ادق من الشعر واحد من السيف  
يسره (اي يسره) اهل الجنة وتنزل فيه اقدام اهل النار اعلم ان  
الصراط صورة صراط الله الذي وضعه شريعة لعباده في الدنيا فمن استقام  
في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زل في درجات النار وكل عمل يكسب  
في الدنيا ينزل به يوم ينزلها يوم المحشر ولذا قال عليه الصلوة والسلام  
يشر الناس يوم القيامة عشرة اصناف في صورة الخنزير والقرود وغيره  
ذلك وفي صورة القمل البدد وذلك بحسب اعمالهم الجنة والنار  
رواياته اكثر للعترة لانه لا يمكن العبور عليه وان اسكن فهو تعذيب للكونين  
اذ اصبين الى ان السراط طريق الجنة والنار والمشار إليها بقوله تعالى وسيعلم  
ويصلح بالهم وتولته تعالى زفاهد وهم الى صراط الحكيم وقيل للجنة  
الواضحة وقيل المبادئ من الصلوة والزكاة وهو صراط والى ابواب الله  
تعالى فاد على ان يسكن من العبور عليه ويهمله عطف تحييد على المؤمنين  
حتى ان منهم من يبيونه كالبرق الخاطف (اي الامع) ومنهم كاتج الهامة  
ومنهم كالجواد هو الخرس الذي يتحرك بسرعة (الى غير ذلك ما ورد  
في الحديث) كالمشي على الماء والحريران في الهواء (والجنة حق)  
الجنة المارة من الجن وهو معدرجه اذا ستره سى بها الجبر للظلم  
الاتصاف اغصانه لبلانة كانه يستريحه سرة واحدة ثم سى بها

الجنة لانه من الاشجار لكافة الملائكة و ارا الثواب لما فيها من الجنان  
 وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما علة لها القبر من النعم و النار  
 من لان الايات و الامداد الواردة في بيانها اشهر من ان تحفى و اكنى  
 من ان تحصى لم يرد نص صريح في تعيين مكانها والاكتفون على ان الجنة  
 فوق السموات السبع و تحت العرش لقوله تعالى (عند سدرة المنتهى عند ما  
 جنة المأوى) و قوله عليه الصلوة والسلام (سقف الجنة عرش الرحمن و النار  
 تحت الاضحيان السبع) و الحق فهو من عليه الى العلم الخبير قيل ان جنة المأوى  
 بعض الجنان و لو سلم انها الكل عند سدرة المنتهى لا يستلزم كون كل  
 جزء منه عند ما فان الارض عندك و ليس كل جزء منها عندك و لما الحديث  
 فانما يبين سقف الجنة و الجنة بل القاصرون الجنة ظهور جمال الحق و النار  
 ظهور جلاله باق على كل لا يرى ان المصلوب في العواد و الساكن في البهون  
 يهذب بالنار و ينعم بالجنة الخلاق و مثل هذا لا يقتضى تعيين المحل و  
 كفى بك حجة على هذا ما روى انه عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الخوف  
 فقال يا رسول الله رأيت ان في الصلوة تناولت شيئا ثم تأخرت فقال عليه الصلوة  
 والسلام انى رأيت الجنة تناولت منها حقودا و لو اخذت من الكلام منه ما بقيت  
 الدنيا هو قال عليه الصلوة والسلام (الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله و كذا  
 النار) (سك المشركون) اى الفلاحة (ان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض  
 السموات و الارض و هكذا في عالم المناصر محال) لان عالم المناصر احضر من  
 الجنة الموصوفة فالأكبر لا يكون موجودا في الاضغر لانه لا يسعه (او) كانت  
 موجودة في عالم الافلاك و في عالم اخر خارج عنه) و هو ايضا محال (مستلزم  
 تجاوز القرن و الانبياء و هو باطل) على الافلاك و اعلم ان الكساء الفاترين  
 بعلم المثال يقولون بالجنة و النار و ساو ما رده به الفرح لكن قالوا في عالم المثال  
 لا من جنس البشر صلت كما قاله الملائكة و نحن نعلمنا هذا مبنى على اصلكم انما سدا  
 و قد تكلمنا عليه في موضعه و ههنا اى الجنة و النار و خلقتان الآن موجودتان  
 تكبر و تكبير لان قوله موجودتان يعلم من قوله خلقتان (و منهم اكل  
 اللعنة) انهم خلقان يوم الجزاء و تسكوا بانها لو وجدت الآن في عالم المناصر  
 لولى عالم الافلاك و انى عالم اخر و كل محال كما قاله المحكيرون و لن مر

له

اطمن قول هذه الآثار.  
 يلزم عليه الاحكام و  
 النزاع يظهر من فساد  
 كلام و ينادى بانى كلام  
 باطل و لا يتعدا مثل اصل  
 الروية و ارباب الصدور  
 انهم و حسن الاعتقاد  
 (احمدى)  
 على الذى خافه ذلك  
 و هو ۱۰  
 على قلت اذا كانت  
 الجنة فوق السموات  
 و تحت العرش كما هو  
 ظاهر الحديث سيكون  
 عرضها كعرض السماء  
 و الارض من غير اشكال  
 (رحمان) قال عليه السلام  
 ما السموات السبع و الارض  
 السبع مع الكرسي و الخليفة  
 في قلاة و فضل العرش  
 على الكرسي كفضل تلك  
 القلاة على تلك الخليفة  
 و الآية خير محمولة  
 على الحقيقة بل الظاهر  
 انها كناية عن انفس  
 اوسع من السموات و  
 الارض (كثيرى)



طه

فان كنت حسنا للديليل  
لا ينجوا الا الذين يوجد جنة  
والناظم المرض والنجزة  
لا على من يتغير تسميه ونحو  
وجوده مطلقا هـ قلت  
منوع بل يكون ذلك بافتاء  
هذا السلام بالكلية وايضا  
عالم آخر في الجنة والشار  
وغيره من الانسان وسائر  
الضمرات من غير لزوم و  
القيام خرق وسائر الحالات  
(شرح مقاصد) ويمكن ان  
يضايل مراد شاح المقاصد  
توجيه كلام القوم حيث  
ذكروا في كتيبهم هذه التمسك  
لبعض المعقولة من ان ذلك  
البعض اذا تمسك بهذه  
الادلة المبنية على جميع  
اصول الفلسفة غلبته  
ان يقال بان العالم صادر  
على هذه الحالة فمن كونه  
كروى الشكل لا يمكن وجود  
الجنة والنار فيه لزوم  
الحوادث التي ذكرها الا ان  
يقض بالكلية ويجعل عالم  
آخر في الجنة والنار  
(حاطبه كنزى)  
على استقلا عن الوجود  
الآن .

من دليهم في وجودها مطلقا فكل في شرح المقاصد لزوم ذلك مستخرج  
لان التمسك هذا السلام وايضا عالم الجنة والنار لا يستلزم خرقا لان ذلك فيه  
ناهل (لنا قصة آدم وحواء عليه السلام) وذلك ان الله تعالى لما خلق  
آدم واسكنه الجنة اتقى عليه النوم فكان آدم عليه السلام يبيت في النوم والقطعة  
الخلق من خلق من اخلاعه اليسرى حواء فلما استيقظ فقبل راسه ما حمله فقل  
المركة لانهما خلقت من السرد فقبل ما احبها قال حواء لانهما خلقت من  
وقيل انما سميت حواء لانهما كان على شقيها حرة يعني خال وقيل لان لونها  
يعتبر بال السرة فسميت حواء من قولك امرى كقوله عز وجل رجله غفل  
أمرى) وآدم لبس اجسى كازر وشاح واستشفاه من الامة بالفتح بمعنى  
الاسوة او من اديم الارض لما روى عنه عليه الصلوة والسلام وانه يقضى  
قبضة من جميع الارض سهلها وخرها الخلق آدم او من الادم والادمة بمعنى  
الالفة (واسكنها الجنة) وكذا انما بهما من الجنة فكذا النار اذ  
لا قال بالفصل (والآيات الظاهرة في اعداءها مثل احد حلتين واعتمدت  
للكافرين) بلطف الماضي وقوله عليه الصلوة والسلام حكاية من الله تعالى قال  
تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا ذن سمعت ولا خطر على قلب بشر  
واذا لضرورة في الصدول عن الظاهر فان عريض بشل قوله تعالى ستك الدار  
الآخرة ليجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فان عريض من جانب  
المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان الا ان  
موجودتان ولكن عندنا ما يفيقه وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة  
نجمها الآية فانها تدل على انها غير مخلوقتين الآن (فلسا) اي ان  
الجواب عن المعارضة (يجعل الحال والا سحر) يعني ان هذه الآية  
يجعل ان تكون للاستقبال ويجعل ان تكون الحال والا سحر وهو مفهوم حكم  
انما يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والا سحر ولا يستلزم لا يسم  
المفهوم ويجعل ان يكون الفصل بمعنى التملك والقصيص لا الخلق فلا يصلح  
جهة لسم (ولكن سلم قصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة) اي ولو سلم  
لانه لا استقبال وانه معارض لقوله تعالى (اعمدت الحنتين) واعدت  
للكافرين) ولكن قصة آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة

على ذلك المذلة على خير  
فقدوة الا ان لان نفسها و  
ما اكلها من النعم يؤيد  
بشيء من قوله تعالى  
الها دأبهم ولان من فعلها  
لا يخرج منها لقوله تعالى  
وما هم منها بمخرجين  
وقد ثبت ان الاشياء  
المخلوقة الا ان هائلة و  
لا يفي الاوجه سبحانه وان  
تدوم لا يخرج منها ولا نادر  
الثواب لا تكفي فيها وقد  
كان آدم مكلفا بان لا يقرب  
الشجرة فوجب ان يكون المراد  
بما جازى سوى دار الثواب  
ثم اختلطوا في انها في الارض  
لحق النساء فمنهم من قال  
انها كانت في السماء السابعة  
استدلا بقوله تعالى ابطوا  
منها والهبوط يكون على  
سفل وقال الآخرون  
انها كانت في الارض ثم  
اختلطوا في موضعها فقال  
بعضهم انها كانت بدارين  
فلسطين وقال آخرون  
كانت فيما بين فارس وكرمان  
وقال اصحابنا تسجتها  
بدار الخلد وتوصيف اكلها  
بالدوام مني على دوايها  
بمدان يذللها الشياطين  
جزلا صالها فاشي لا احد  
لديج صفت بالوصف تنبذة  
بحسب اختلاف الاوقات  
ولا حياتها وانها لا تكون  
دار التكليف في الآخرة  
رغم ذلك في اواخر البقرة  
( ٢٣٠ جلد اول )

والنار مخلوقتين الآن ومن زعم ان الجنة لم تكن بعد قال انه يستأن  
في ارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلق الله تعالى اصحابا لآدم  
وحملوا باطنه لا يتصل منه الى ارض الهند كما ان قوله تعالى ( ابطوا مصر )  
وفي ظنهم ركاكة لان الهبوط قد يستلزم ان يتصل بالارض استباح حقيقته  
لو اسمعاه ما وجدناك ليس كذلك بوقاوم اي المنكرون على صدمهما لانه  
لو كانت موجودة قبل اسماز هلاك الملاك في الاصل انتهى الظن في الفساد  
( اكل الجنة ) اي الثمر الذي ياكل به من المأكول ولقوله تعالى اكلها دأبهم  
لكن الا لازم اي دوام اكل الجنة باطل لقوله تعالى لكل في صلات الا  
وجه قلنا انفسنا في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بهينه لان المراد بالاكل  
المأكول وهو ثمار الجنة بالثبات للمضرب وذلك غير دائم ضرورة فناء  
عن اهل الجنة باكلهم ( وانما المراد ) بقوله اكلها دأبهم والدوام بانه اذا في منه  
اي من اكل الجنة ( على نحو هذا ) من السوء بالدوام الدوام بالخرج والدوام بالخرج  
والشخص ( وهذا ) اي الدوام المذكور ولا يتناقض الملاك غطة على ان  
الملاك لا يستلزم الفساد بل يكفي في الملاك ( انخروج عن الاستماع  
به ) كما في حين الملاك ( ولو سلم ) اي وان سلمنا ان الملاك يستلزم فساد  
لكن لا يمكن التسوية بقوله ( كل في صلات الاوجه ) ( ان كل ممكن  
فهو صلات في حد ذاته بمعنى ان الوجود لا يمكن بالنظر الى الوجود الواجب  
بمذلة المصادم ) قال بعض ارباب المعاشفة لا وجود الا فوجب لكن  
يمكن ظلم في مويلنا لصيات ظن انها موجودة فكل ممكن صلات في  
نفسه وكان اسمه ولم يكن معه شيء والا ان كما كان وهذا قول خارج من طرد  
المقتل حاصل من الجواب ان يقال لا نسلم ان اللازم باطل لانه لا يتناقض بين  
هاتين الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله تعالى اكلها دأبهم هو  
الدوام النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الملاك في قوله تعالى ( لكل  
في صلات الاوجه ) هو الملاك الحلي لا الملاك الدأب فلا تنافي بين  
الدوام النوعي والملاك الحلي وانما التنافي بين الدوام الشخصي والملاك الدأب  
ولو سلم ان المراد به الدوام الشخصي لكن لا نسلم انه يتناقض بقوله تعالى لكل  
في صلات الاوجه لان المراد من الملاك ليس الانعدام والاتقاء

طه التي هي مادة الحياة  
 طه وطورا العقل باطل  
 ايضا بالنصوص القاطعة  
 مع انها مبينة على القواعد  
 الفلسفية الظاهرة  
 المعروفة مستقيمة عند  
 القائلين بالقادر المختار  
 (حاشية كنفري) و  
 بهذا يظهر ان ما قاله  
 بعض الاكابر من ان تشبه  
 العذاب لا يدل عليه  
 دليل قطي وان اهل  
 النار وان كانوا خالدين  
 فيها ابدا لكن يتقلب  
 عذابهم بعد مدة بدنية  
 عذوبة ويكونون مستحقين  
 فيها حينئذ فيظهر مستر  
 فليست حق غرضي كلام  
 مخالف لاجماع الامة  
 وعنايت ظهور المضمون  
 سيما لقوله تعالى  
 (كلما نفيحت جلودهم)  
 الآية فانه قد مر  
 ستر غير مصيب في هذه  
 المسئلة  
 (كنفري وعفا الله عنه)  
 حيوان موهوم وكذا  
 النعامة يبيع المحدث  
 الحماة من غير تأمل  
 ينتدبه بحاشية مولف  
 من المعاصي الكبيرة  
 هي من الصفات الغالية  
 التي لا تكاد يذكر الوصوف  
 معار رقيقة لها (دعوى ۱۲)  
 كل من حيث المضمون ومن  
 حيث العدد (ابن عرس)

بل المولد به هو المخرج من الاتقاع به وهو لا يستلزم الاضداد والاتقاع. ولو سلم  
 ان المولد بالهلاك هو الاضداد ولا تقادح لكن لا يتناقض قوله تعالى (كلما  
 دأبهم) لان المراد من قوله (كل شيء هالك الا وجهه) ان كل ممكن فهو هالك  
 في حد ذاته و باقيتان لا يتيان ولا يفي احدهما اي دأبهم لا يتيان لا يتيان  
 مستر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها الا انما اقبل (كانه اشار  
 الى جواب سائل وهو ان يقال ان قول المصنف بالاعتناء لا تقنيات ولا يفي احدهما  
 يتيان ما قيل من ان الجنة والنار هلكان ولو لمحة فاجاب بقوله وما قيل  
 (من انهما هلكان ولو لمحة حقيقة لقوله تعالى لكل شيء هالك الا وجهه) فليكن  
 الحق (جواب اما بهذا المعنى) اشارة الى قوله لا يتيان لا يتيان مستر  
 (على انك قد عرفت) اشارة الى قوله على ان الملاك لا يستلزم القضاء والجنة  
 لا دالة في الآية (وي) قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) على القضاء  
 و ثبت بالجملة الى انهما قنيتان و يفي احدهما (وهو اصحاب جهم بين  
 صفوان وهو من الجبرية) وهم قائلون بانهم لا يدخل اهل الجنة الجنة و اهل  
 النار النار فاستمع اهل الجنة بعد راحلهم و اهل النار لا اتهم لانهما  
 بقدر راحلهم و كثرهم ثم انى الله تعالى الجنة والنار و احدهما استجواب قوله  
 تعالى (هو الاول والاخر) واحتمل ان القوة الإنسانية متناهية عدة  
 وعدة فلا بد من فناها و بان الاعراب في الرطوبة والنعمة وما شرط النسيوة  
 ببقاء الحياة معه خروج عن قضية العقل بسبب عن الاول يمنع تناسخ  
 القوة الإنسانية كما بين في موضعه ومن الثاني بان الحياة خلق الله تعالى  
 بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السند فانه حيوان ما و نه قنيتان  
 لا يتأذى به والا ولى ان يقال حياة البهائم قنيتان وقبيل كل حين كاتالى  
 الله تعالى (كلما نفيحت جلودهم بدلناهم جلودا اخرى) وهو (اي مذهب  
 الجهمية) و باطل عنايت فكتاب والسنة والجماع ليس عليه (اي على مذهب  
 الجهمية) وشبهة ضلوا عن حجة (اي دليلهم) لا يفيد شبهة (اي دليله) انما  
 ضلوا عن ان يكون حجة قطعية (والكيفية قد اختلفت الروايات فيها) كنفري  
 ابن عرس رضي الله تعالى عنهما انها تنعكش شرك بانه (اي الكفر مطلقا  
 وان لم يعبد الصلح) وقتل النفس (سواء قتل نفسه او غيره) بغير حق



قال الروای من اصحاب  
الشافعی الکبیر عنهما الامور  
قتل النفس بغير الحق والزنا  
واللواط وشرب الخمر و  
السرقه واخذ المال غسبا  
والقتل وشرب كل مسكر  
ملحق بشرب الخمر وضربها  
وشهادة الزور واحسد  
الربا والاظهار في نهار  
رمضان واليمين الفاجرة  
وقلع الرحم وعقوق  
والوالدين والفرار يوم  
الزحف واكل مال اليتيم  
والحيانة في الكيل والعتق  
وتقديم الصلوة على  
وتكلمها وتأخيرها عن  
وقتها بغير عذر وشرب  
المسكر بغير حق والكذب  
على النبي صلى الله عليه  
وسلم عبدا وسب الصحابة  
وكتان الشهادة بلا عذر  
واخذ الرشوة والقيام بين  
الرجال والنساء والعمایة  
عند السلطان وضع الخمر  
وترك الامر بالمعروف و  
النهي عن المنكر مع القدرة  
ونسيان العزائم بعد نسيانها  
واحراق الخيول بالنار و  
اشناع المرأة من زوجها  
بلا سب وبها من ربه  
الله والام من مكرهه  
واصانة اهل العلم  
بحالة القرآن والحلال  
اجل الحكم الخلاله  
(اجلال)

ما كان نيا الوفاة نفي عند الشافعي بحسن الله تعالى روي كل ما كان منسفا  
مثل مفسدة لغير ما ذكر في المسكر وان كان من غير النسيب او اكل منه ككلم  
الطريق مع اخذ المال فانه في المسرة وكما هذا ما روي في نفي عقوق  
الوالدين (ويقال كل ما شق حلا عليه بالجهنم في عليه عائد الى ما ذكر في  
بخصوصه هي في الله في القرآن او الحديث كالخمس في الدنيا والوعيد بالنار في  
الاخرة واكل مال اليتيم وقيل غرط في وكن في الوعيد شديد اوطيل كل  
مصلحة احسن عليها لعبد في كبرية مع كل ما استغنى عليها في مفسدة  
ولهذا اقل عليه الصلوة والسلام ولا كبيرة مع الاستغناء ولا صغيرة مع  
الاحرار (وقال صاحب الكفاية الحق ايضا) اي الصغيرة والكبيرة قد اصاب  
اذا بان لا احسن فان بينهما بل بالا احتبار واكل مصلحة اذا اخذت  
الى ما فوقها في صغيرة واذ اخذت الى ما دونها في الاكبر (في كبرية)  
فيه بحث لان التقضاء في قوا بينهما بان لا كبيرة تخطا الصلوة في الشهادة  
دون الصغيرة وكذا اثبات الحديث في قوا بينهما بان الصغيرة تنكح  
بالحنان وكون العكس كما ورد في الحديث ان الصلوات الخمس والجمعة  
الى الجمعة ورضي الى وضوء مكررات لا يثنين اذا اجتنب الكفاية وحلوا عليه  
في له تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ما ذكره صاحب الكفاية  
لا يخبر من النفس بينهما بل معنى قوي لا كلام فيه (والعكس في الخلق  
بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة في النفس لا ذنب اكبر من غيرها  
في حاصل الكلام للمراء ههنا في العكس التي هي غير النفس لا تخبر بالمعنى  
التي من الايمان بعشاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلوا النفس  
حيث زعموا ان مركب العكس ليس بين من ولا كفاية وهذا هو الحسن له  
بين الفرق (اي بين العكس والايمان وحسن ان مركب العكس ليس  
عقوى لا تقابل اعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان ولا كفاية  
بعاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالصلوة من تركب العكس من اتي  
بالكبرية ولا ياتي بالاصل الصالحة امان في كبرية ولا لا حصل الصالحة  
ايضا بل ان يكون مؤمنا عند هم امدم اتقوا التصديق والاعمال  
الصالحة فلا يكون ان تركب الكبرية ليس بين من ولا كفاية عند الحسنات



لطیفی آدم من ربه  
 کلمات استقبلها بالآخذ و  
 للقول والعمل بها حين  
 عليها وهي قوله تعالى (قل لا  
 ربنا لعلنا انفسنا الآية  
 وقيل سبحانه اللهم و  
 بحمدك وتبارك اسمك  
 وقال جل جلاله لا اله الا  
 انت غلظت نفسى فاغفر  
 ذنوبى انه لا ينظر الذنوب  
 الا انت فاب عليه رجوع  
 عليه بالرحمة وقبول التوبة  
 انه هو التوب الرجاء على  
 عباده بالمغفرة لا قاسى  
 فاولئك اتوب عليهم بقبول  
 والمغفرة يعنى ان التوبة  
 اذا استند اليه تعالى  
 بان قبل تاب الله عليه او  
 يتوب يكون بمعنى القبول  
 وقبول التوبة يعنى ازالة  
 العقاب عن تاب ولذا قد  
 عطف للمغفرة بالمغفرة  
 على القول لا يخفى اذ هو  
 تكفى على وجه يفهم منه  
 عذره حللا فكل الكبيرة  
 على هذا الوجه معلومة  
 عدم التصديق القلبي  
 (رضيالى) اراد انه ليس  
 المراد من الاستحلال علة  
 حللا على ما هو الظاهر  
 لانه حين تلك بهتت حاج  
 والكلام بما هو معلومة عدم  
 التصديق القلبي وان كان  
 ظاهرا حاله التصديق  
 (حاشية كنز دوى)  
 كفى بالرجس الشان  
 في الاستحلال

(والتقوى) العزم في الغنى توطئ النفس على العمل على التوبة عند  
 المعترلة علة موجبة للمغفرة وهذا ناسب محض المظنة والتوبة الى جوع  
 فاذا وصف بها التوبة كان رجوعا عن المعصية واذا وصف بها التوبة كان  
 اريد بها الرجوع عن السذاب الى المغفرة والتوبة على ضربين ظاهر  
 وباطن فالظاهر هو التوبة من الذنوب الظاهرة وهي غلظت نظرها  
 الشرع وتوبته ترك الخالفات واستعمال المبراج بالاعمال والباطن هو توبته  
 القلب من ذنوب الباطن وهي الغلظة عن الذنوب حتى ينصف بحيث لم يوصف  
 لسانه لم يصب قلبه وتوبة النفس قطع علائق الدنيا والاخرة ليس  
 من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال في سائر الاوقات بما افراخ  
 الخيرات والتفكير في بواطن الايات واثار الصلوات للمكوثيات ومستلذ  
 التطلع للكرامات والا محاب بالنظر ما يروى عليه وبقية (لا ينافيه) اي  
 لا ينافي الاوصاف بالايمان قوله مجزول لا ينافي مقتضاها وقوله لا ينافيه خبره  
 (تسم) جواب عن سؤال مقدرو هو ان يقال ليس لا ينافي على الكبيرة  
 كغيرها اصلا فاجاب بقوله ضم لان كان بطريق الاستحلال (اي علة الكفر حللا لا  
 او طلب كون الكبيرة حللا لا) والا ستخفاف كان ككفر الكون علامة  
 (للتكذيب) اي تكذيب الله تعالى ورسوله (ولا يخاف في ان من المعاصي) اي  
 بعض المعاصي (ما جعله الشارع علامة لتكذيب وعلم كونه) اي يكون  
 ما جعله الشارع (كذاك) اي علامة معنى كذاك الاكاث في موضع رفع اي لا يصر  
 كذاك ويجوز ان يكون ضمها صفة لمصدر محذوف (بالادلة الشرعية كجوده)  
 جميع ساجد الصبر والثناء المحقق في القادة وله والاعقاب كماله  
 العكس وهو ذلك مما ثبت بالادلة انه كافر فاذا وجد ذلك العلامة  
 ارتفع التصديق القلبي ولا يكون الاقرار بالفسق محتجا (رويهنا) اي وما  
 ذكرنا من قولنا ولا تراجع في ان من المعاصي الى غير ذلك مما يقال ان يكون  
 انما كان عبارة عن التصديق والاعتقاد في ان لا يصح للفسق بالامكان  
 والتصديق بالقلب (ككفر) بسبب رفق من فصل الكفر والفسق  
 ما لم يفتق منه التكذيب او الشرك الشان الايمان والاحكام هي الغلظة  
 باطلاق العزم على المعاصي (اي على سر تكب الحكمية)

له الاجماع في اللغة يطلق  
على منين احدهم الغمر  
النام في قوله تعالى لجمعا  
او كمر وقوله عليه السلام  
لا حياء لمن باللهم الحياء  
من الليل بهذا المعنى يصلح  
من الواحد وثانيتها  
الاشفاق يقال جمع الغرير  
كذلك اشفاق وفي الحديث  
يطلق على اشفاق المجتهدين  
للزاد وهو جهة في حضان كان  
من الله فهو الكتاب هو الا  
فان كان من الرسول فهو  
السنة وان كان من غيرهما  
كان آراء جميع المجتهدين  
فهو الاجماع او رأى بعضهم  
فهو القياس بخلاف الاجماع  
حرام بدليل قوله تعالى  
ومن يشاق الرسول من  
بعد ما تبين له الهدى الى  
قوله وساعت مصرام  
(كليات ملخصا)  
سلك وان كان ميتا  
فجاء عنه ولقد ائمن  
(دعاء جنازة)

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصلوات في اقتبس و قوله  
تعالى يا ايها الذين امنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحا يعني  
صادق في توبته ويقال تنصون لله تعالى فيها من غير غفاق به سئل  
عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عن توبة النصوح قال هو الرجل  
يتوب من عمل السوء ثم لا يصح اليه ابد (وقوله تعالى وان طائفتان من  
المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة) اي الايات والاحاديث الدالة على الطلاق المثل من  
على مركب الكبيرة كشدة وحاصل الويه الثاني ان يقال ان الكبيرة لو كانت  
تحرّم المؤمن عن الايمان وقد خله الكفر فما اطلق الله تعالى في آياته ورسوله  
في احاديثه اسم المؤمن على مركب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الايات  
والاحاديث على الطلاق وكذا المزور (الثالث اجماع الامة) الاجماع  
الغمر على امره حكما لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين من امة محمد  
صلى الله تعالى عليه وسلم في عصر على حكم شرعي (من عصر النجى  
عليه الصلوة وسلام الى بين مناهذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة  
من غير توبة والدماء) معطوف على بالصلوة (والاستغفار لهما مع العلم  
بارتكابهما الكبائر بعد الاتفاق) متعلق باجماع الامة (على ان ذلك)  
اي الصلوة والدماء والاستغفار (لا يجزى زلفير المثل من) يعني ان مركب  
الكبيرة لولم يكن مثل منالما اجتمعت الامة بالصلوة على من مات من اهل القبلة  
من غير توبة بين المطيع والماص والدماء والاستغفار عليه لان الصلوة  
على الكافر والدماء والاستغفار غير جائز واللازم باطل فالمراد مثله (احتجبت  
للمعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مركب الكبيرة فاسق)  
من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خربت والفاسق في الشرع  
الخارج عن اسم الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى القاتل وهو  
ان يرتكبها احيانا مستقبيا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها  
غير مبال بنها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستقبيا اياها فاذا اشارت  
هذا المقام ونحط خطه خلع ربة الايمان من عنقه ولا يمس الكفر  
ولماده في درجة التفاني والانهماك فلا يلب عنه اسم المؤمن لا تصافه  
بالتصديق الذي هو اسم الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة



عن مجموع التصديق والافترار والعمل والكفر تكذيب الحق وجموده جعلوا  
الفسق قسما ثالثا لا بين المذلتين المؤمنين والكافر (اختلفوا في انه)

اي الفاسق (مؤمن وهو من هب اهل السنة او كافر وهو قول الحنبي ارجح  
او منافق وهو قول الحسن البصري) المنافق في اللغة اشتقاقه من نفاق  
اليربوع ويكون لليربوع حمران احدهما نفاقه والاخر قاصمه فيظهر  
نفسه في احدهما ويختر من الآخر ولهذا اسمى المنافق منافقا لانه يظهر  
عن نفسه انه مسلم ويختر من الاسلام الى الكفر احبب الحسن البصري  
بقوله عليه الصلوة والسلام (اية للمنافق ثلاث اذا عدل خلف واذا حدث  
كذب واذا آمن خان) وبان من اعتقد ان البيت مملوك لم يدخل فيه ولو  
دخل فيه علم انه غير معتقد لحيوا بما علم من الوجهة الثالثة ان الكبيرة (المختر  
عن الايمان) واجب عن الحديث ايضا بان هذه الثلث اذا صارت ملكة  
لشخص كانت اية نفاق والاقل قليل كل فعل احتر عليه الفاعل كان ملكة فظهر  
منه ان احراز الكبيرة اية النفاق (فأخذنا بالتحقق عليه) اي على الفاسق

(وتركت المختلف فيه وقتلناه وفاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق ولا مجاب  
عنه) اي عن الوجه الاول (ان هذا) اي المذلتين كود من المذليل (احداث  
للقول الخالف لما اجمع) اللام متعلق بمخالف (عليه السلف من عدم)  
هو بيان ما في لما (المغلة بين المذلتين فيكون باطلا) لان الخالف  
ما عليه القدماء باطل لا محالة (الثاني) اي الوجه الثاني (المغلة) (انه)  
اي مرتكب الكبيرة (ليس بمؤمن لقوله تعالى ان كان مؤمنا كان فاسقا لم يتوبوا

حيث جعل المؤمنين مقابلا للفاسق وقوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني  
حين يزني وهو مؤمن) وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان يقال بان قوله  
وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزني الزاني اي لا يزني الزاني حال كونه مؤمنا  
(وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له) وجه الاستدلال بهذا الحديث انه  
عليه الصلوة والسلام سلب الايمان عن لا يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من  
الكبائر (ولا كافر) معطوف على قوله ليس بمؤمن ولما تواتر من ان الامانة كانت لا تقتلونه  
اي مرتكب الكبيرة (ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفونهم) اي من تكب  
الكبيرة (في مقابر المسلمين والمجواب عنه) اي عن الوجه الثاني (ان المراد

هذا وان صلبه وصلى فزعم  
انه مسلم الحديث كله رواه  
ابو هريرة لا يقال لا اجماع  
مع مخالفة الحسن (رضي الله  
عنه) فذكر مرتكب الكبيرة  
ليس بمؤمن ولا كافر بل  
منافق فقد اثبت المغلة  
بين المذلتين مع اذن من اهل  
الاجماع فلم يثبت الاجماع  
على ذلك حتى يخالفه ولا نا  
نقول بان الاجماع انما هو  
بالظاهر الى الكفر المطلق  
والايمان اذا لم يثبت بينهما  
اجماعا او النفاق الذي لا يثبت  
الحسن رحمه الله تعالى كذا  
مضمرا داخل في الكفر  
المطلق الذي هو محور  
المضمر والمجاهد ثبت  
المغلة بين المذلتين عندنا  
ايضا كما هو عند السلف  
فلا يزد من مخالفة الاجماع  
(رضي الله عنه) كثر ورى  
كلمه ولا يشرب الخمر من  
يشرب وهو مؤمن لا يزني  
حين يفرق وهو مؤمن

بالفاسق فی الآية هو الکافر قلن الکفر من اعظم الفسوق) بدل لیل ما بعد  
من قوله تعالی (وقیل لہم ذوقوا عذاب النار الذی کنتنہم تکتہمین) (رواہ الحدیث)  
وارد علی سبیل التعلیل والمبالغة فی الزجر ای المنع (عن المعاصی) علی ان  
هذه الافعال لیست من شأن المؤمنین کان کانتا فی الايمان ولا تقامعہ  
وجوب الحمل لئلا یلزم نقل اللفظ الايمان من معناه اللغوی (بدل لیل آیات)  
هذه اشارة الى جواب سائل وهو ان یقال لم نقل ان المراد بالفاسق هو  
الکافر وهو ما یتناول الکافر وغیره وان الحدیث وارد علی سبیل التعلیل  
والمبالغة فی الزجر مع انه یتناول ذلك وغیره وذكر العام واردة الخاص  
لا یجی لان العام لا یدل علی الخاص من غیر قرینة فاجاب الشارح بقوله  
بدل لیل آیات والا حدیث یعنی ان بعض آیات والا حدیث یدل علی احدة  
علی ان الفاسق مؤمن وبعض آیات والا حدیث یدل احما لا علیہ فحمل  
الحمل علی التفصیل لان القامدة حمل الحمل علی المفصل دون العکس  
(والا حدیث الذی قاله علی ان الفاسق مؤمن حتی قال علیہ الصلوۃ والسلام  
لا یندری فی الله تعالی عنه لما بالغ فی السؤال وان زنی وان سرق) قوله  
وان زنی وان سرق مقول القول (علی رغرا نف ابی ذر) حین قال علیہ  
الصلوۃ والسلام (من قال لا اله الا الله دخل الجنة) قال ابو ذر یا رسول الله  
وان زنی وان سرق وکبر ذلك حتی قال علیہ الصلوۃ والسلام وان زنی  
وان سرق علی رغرا نف ابی ذر (اخرجت الخوارج بالنفس من الظاهرة  
فی ابن الفاسق کافر کقولہ تعالی ومن کفر بعد ذلك) ای الايمان  
(قاولعلی هو الفاسقون وقوله تعالی ومن لم یحکم) ای ومن لم یعمل  
بما انزل الله فاولعلی هو الکافرون وکقولہ علیہ الصلوۃ والسلام  
من ترک الصلوۃ مشہدا فقد کفر فی ان العذاب معطوف علی فان الفاسق  
(یختص بالکافر کقولہ تعالی ان العذاب علی من کذب وتولى وقوله تعالی)  
ای اعرض اصل الاعراض الذی عاب عن المواجهة لی جهة العرض (لا یصلها)  
ای لا یدخل النار (لا لا یشتعل الذی کذب وتولى وقوله تعالی ان الخزی الیسر)  
واصل الخزی ذل یسقی منه والخزی ههنا لا ینفی له عندنا فلا ینزاعهما  
الخزی مطلقا فی الکافرا ونقول للمراء علی من الخزی الكامل فیازم انحصار

لہ من ابی ذر قال انہ  
النبی حلی الله علیہ  
وعلیہ ثوب ابيض من  
ناظر امرأته ولما سئط  
فقال ما من عبد قال لا اله  
الا الله لم مات علی ذلك  
الا دخل الجنة فقلت  
وان زنی وان سرق قال  
وان زنی وان سرق حکنا  
لک مرات وکان ابو ذر  
الاحد یحکم الحدیث  
قال وان رغرا نف ابی ذر  
ای وان ذل وکما ارضی  
وقیل ان اضطر ابی ذر  
(شور مصابیح) اے  
التبخل یا اذ برحمة الله  
فرحمة الله واسعة علی  
خلقه وان کرمک فلک  
(طیبی) کلمه رغرا  
الانف وصوبه الی  
البحر فامر بالحق وهو  
الزب وفيه سن لة  
صلیہ یقال فعلتہ  
علی رغرا ی علی خلان  
مراده ای لاجل ذل  
والبحر فی الحدیث  
متعلق بحدیثون ای  
قلت هذا علی رغرا  
انفہ (خیالی)

افرادہ فی الکافر لا انحصار افراد الخزی مطلقاً فیہ (والسوء علی الکافرین  
 الشعیر ذلک) والسوء بالفقر الرداء والفساد وبالفسق الضرر ولكن  
 (والجواب انہا) ای النصوص (متروکہ الظن اھم) ظلموا من لم یحکم  
 بما انزل الله اصلاً ولا نزاع فی کفره والفسق محمول علی الکامل فی فسقه  
 لان مطلق الفسق لا یخص فی الکفر بعد الايمان والعذاب علی کذب  
 مخصوص لا عام للالتحاق علی عذاب اهل الکبیرة وهما لیسوا بکذبین  
 والمراد من الحدیث من استقل ترک الصلوة عمدا فقد کفر (النصوص للقطعة  
 علی من ترک الکبیرة لیس بکافر والاجماع) معطوف علی النصوص  
 (للمعتقد علی ذلک علی ما مر والحق ارجح) نعم انفق علیہ الاجماع  
 فلا اعتداد به هو والله لا یغفر ان یشرب (ای بالله الا شرک جعل  
 احد شریکاً باحد والمراد ههنا اتخاذاً لا غیر الله تعالی ای الکفر مطلقاً  
 لا یغفر فان الکافر مطلقاً من لا یمان له فان اظهر الايمان واخبر الکفر فمتناقض  
 وان کفر بعد الايمان فمرتد وان قال بآلہین فمشکوک وقد یثن بدین فکتابی  
 وان قال بقدم الدھر واستاد الحق اذ ان الیہ دھری وان کان مع اعتقاد  
 النبوة وانما ار الشرع فزندیق (اجماع المسلمین لکنہم اختلفوا فی انہ  
 هل یحیی زعقلاً ام لا فذهب بعضهم الی انہ یحیی زعقلاً) وهو الاشعری الی  
 جواز غفران الشرک عقلاً لان العقاب حقہ فیمن اسقاطہ مع ان فیہ  
 نفعاً لا یجوز من غیر ضرور لاحد (وانما علم عدمہ) ای عدم لغفران (ربدا لیل  
 السبع) لان عند الاشعری لا یقیم من الله شیء (وبعضهم الی انہ یشفع  
 عقلاً لان قضیة الحکمة) یرد علیہ لانہ ان قضیة الحکمة ذلک  
 ولعل فی العفو حکمة لانہما یثبیدہ قول من علیہ السلام (ان تعدوا  
 فاعمر عبادک وان تغفر لھما فافیات العزیز الحکیم) ولو سلم ظلم لا یکنی التفرقة  
 الدنیویة من اباحة دم الکافر وسبہ وضرب الجزیة علیہ اقول لما اخبر الله  
 تعالی بخلود الکفار فی السقر علم منہ ان قضیة الحکمة ذلک العفو لا مجازاة  
 الدانیة فقط لکن یجی علیہ ان امتناع مغفرته بقضیة الحکمة هو من وجوبہ  
 وهو قول المعتزلة مقتضی الحکمة مقول بالاشترک علی مضیین الاول  
 کون المحیث علیہ لا شیء عام علیہ فی نفس الامر وثانیہما

لما المراد بالشرک مطلق  
 (ط) الکفر بقرینة المقابلة  
 لقول تعالی لا یغفر ما دون  
 ذلک الا ذلک لان ذلک انما  
 هو بالنظر الی ما عدا الکافر  
 من ترک الکبیرة والصبریة  
 وانما عذر بالشرک لیس  
 سیصور به الشارح من ان  
 فی تفسیر الحکم ملاحظہ  
 للآیة الدالة علی شیء  
 وانما عذر بہ فی الآیة لان  
 کفار العرب کانوا مشرکین  
 وهو الخاطیون بالآیة  
 (خیالی ہم کفر فی (ط)  
 ولو بتکلیف نبی لان  
 من محمد نبوة الرسول علیہ  
 الصلوة والسلام فلا یفو  
 کافر ولو لم یجعل مع الله  
 کما اخرج المغفرة منتفیة  
 عنه بلا خلاف زقطلانی  
 فی شرح البخاری فی بحث  
 الايمان صحیفہ ۹۵

له التوبة واجبة لقوله تعالى  
 (وتوبوا الى الله جميعا) وقوله  
 تعالى (يا ايها الذين آمنوا  
 توبوا الى الله توبة نصوحا)  
 وهو مكيادة عند الله تعالى  
 للخيا ورجعة لا وجوب  
 للتوبة في الشرع النام على  
 العصية من حيث هي معصية  
 ولا اطلاق عنها في الحال مع  
 العزم على ان لا يعيده اليها  
 اذا قلنا عليها وقيل المعصية  
 لخروج الندام على المباحات  
 والطواغيت والمنفامات به  
 وهي ليست بخروج الندامة  
 عن شرب الخمر مثلا لكونه  
 معصية قبل الاعتقاد عن  
 المنهاز الدنيوية كالصداق  
 وخفة العقل والاختلال  
 بالمال والعرض وقيد  
 الاطلاق في الحال لخروج  
 الندام والعزم للاشتغال  
 في الحال وقيد العزم  
 لخروجه الاطلاق مع الندم  
 على ما مضى من غير عزم  
 على عدم العود او قدره  
 وفي صحة التوبة عن بعض  
 المعاصي ومن بعض خلاف  
 مبني على ان الندام لكونه  
 مطلقا لندم يجب ان يعبر  
 بالنوب ولكونه ندما  
 خاصا فلا يجب تسميها  
 والمعصية هو الثاني لا يعبر  
 التوبة الموقته بخلاف

كونه بحيث يهدو عنه الافعال الحكمة الجاهمة (التفرقة بين المسي  
 والحسن) لان الله تعالى حكيم وهو الذي يضع كل شئ في موضعه  
 والاساءة الى الحسن والانعام الى المسي وضع الشئ في غير موضعه فكان  
 ظلما وذا يستفصل من الله تعالى والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان  
 على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف فنية الحكمة يكون سنها  
 (والكفر) اي والحال ان الكفر (نهایة في النهایة) المعصية (الاحتمل)

صفة الجناية (الاباحة ورفع الحرمة اصل فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة  
 وايضا الكافر يستفده) اي الكفر (حقا ولا يطلب له) اي الكفر  
 (عفو) او مغفر (لا يمكن العفو عنه) اي عن الكفر (حكمة وايضا)  
 هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها ينافي المطلق فالكافر  
 يعذب مقدارا عصيانه فاجاب عنه بقوله وايضا (هو) اي الكفر (اعتقاد  
 الابد فيوجب جزاء الابد) يعنى ان هذا به يحسب اعتقاده واعتقاده ابد  
 وجزاؤه ابد (وهذا) اي الكفر (خلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون

ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدوها) والتوبة  
 ان يرجع عن القبائح ويصوم على ان لا يعصده وروى جابر رضي الله تعالى  
 عنه ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله عليه السلام وقاتل الهمجر في استغفر  
 واتهب اليك وكبر فلما فرغ من صلاته قال له علي رضي الله تعالى عنه ان سرعة  
 اللسان بالاستغفار تربية الكاذبين وتوبيخ تخاطب الى التوبة فقال يا امير المؤمنين  
 وملائكة قال اسرعت على ست معان على الماشي من الذنوب الندامة والتضييع  
 الفرائض الامادة ورد المطالع واذا به النفس في الطاعة كما يرتبها في المعصية واذا  
 النفس مراة الطاعة كما اذا قتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته  
 قيل قل ما لا بد منه في التوبة الندم على الماضي والترك في الحال والعزم على  
 ان لا يعصده في المستقبل قال الاكثري اذا اشرف على الموت فندم على فعل  
 سمعت توبته بليل السلف وان لم يتصعد منه العزم على ترك الفعل لعد  
 تصبه الفعل منه ولوندم على المعاصي لا خراها بدينه او اخلاها بعرضه  
 او ماله لا يكون توبة واما التوبة المعققة مثل ان لا يذنب سنة او المفصلة  
 مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فليل لا تنهم لان نداما المعصية

لكنها عصرية يعبر معاصي الا زمان ثم ان ذنوبه على ثلاثة اوجه ذنب فيما بين  
 العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواط والنية والبهتان اذا لم يبلغ  
 ذلك من بخته واعتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى  
 فاذا تاب الى الله تعالى فان الله يغفر له ما يبلغ الى الذي بخته واعتابه فاذا جعله  
 الذي بخته في حل تاب الى الله تعالى فاننا نرجو ان الله تعالى يغفر له ولكن ذلك  
 اذا نفي باسرة ولم يكن لها زوج وان كان لها زوج فان ههنا ما لم يجعل ذلك  
 الرجل في حل فان الله تعالى لا يغفر له لانه ههنا خصمه الا دعي واذا جعل  
 زنا ذلك الرجل في حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفي بحل منه  
 ولا ينكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته في حل و عفو وعن  
 كل خصومة بيني وبينك وذلك لان هذا الصلح بالمعلوم على الجهول  
 والصلح بالمعلوم على الجهول جائز وهذا الكرامة لهذا الامر لان الامر  
 السالفه ما لم يذكر الذنب لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين الله تعالى هو  
 ان يترك الصلوة والصوم والزكاة والحج فان التوبة لا يكتفيه ما لم يقض  
 الصلوة وغيرها لان ههنا المراتب بالتوبة على شرطها وشرط التوبة  
 ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤدي ما ترك فكأنه لم يترك وذنب بينه وبين  
 عباد الله تعالى وهو ان يغصب امن الهرا ويغصبهم ويشتهم فذلك كله  
 التوبة لا يكتفيه ما لم يرض عنه خصمه (خلافا للمعتزلة) فانه قالوا ان السمات  
 بين عين الحسنات حتى ذهب المحمدي ومنهم الى ان الكبرية الواحدة تحبط جميع  
 الطاعات لتتعلق بين الاستحقاق عند الله ورد عليه بقوله تعالى لان الله  
 لا يضيع اجر من احسن عملا وانه لا يحسن من الحكماء الكبرياء طاعات  
 الصبر تناول لقمة من الربا او جرة من الخمر كمن خدم كبرياء سنة  
 لمخالفة امر من او امره (وفي تقرير المحكم ملاحظة الآية الواردة على  
 ثبوته) اي على ثبوت العفو بعض في المقنن تقرير الآية لان المتصنف  
 قال ويغفر ما دون ذلك والآية في الاصل الصلاة والطاعة ويقال للصوم  
 من حيث انما تدل على وجوب الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة من كانت  
 القرآن للمقبرة عن غيرها فيفصل واشتقاقها من لا ينهاية تين اياما من  
 او من اوى اليه واصلمها اوية كثرة او اوية كثرة ابدلت عينها على فيرقواس

له اي في تقرير المتصنف  
 هذا الحكم وهو غفران  
 الفكره وتجوز غفران  
 بقية الذنوب بهذا  
 العبارة واطلاق الآية  
 يقتضي جواز غفران الذنوب  
 مطلقا قلنا قل مع التوبة  
 وبها (ابن عربي)

اواییه کرمه فاعلت اواییه کرمه فاعلت اواییه کرمه فاعلت  
 الهزرة غفیفار (والآیات والأحادیث فی هذا المعنی كثيرة) نحن قولہ تعالیٰ  
 (ان الله یغفر الذنوب جمیعاً) وقوله (خافوا الذنوب وقابلوا التوب) وقوله  
 (الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلمة) ولعل لہم الامن وھم صمدون  
 (والمعتزلة یخصصون) ای المغفرة (بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة)  
 یعنی ان الله تعالیٰ یغفر عند ھم الصغائر والكبائر المقررة بالتوبة دون الكبائر  
 الغير المقررة بالتوبة وورد بان الشرک مغفور والتوبة ایضا فاعلم فی تفسیر  
 مادونہ وایضا مغفرة التائب واجبة عند ھم فلا یظهر فائدة قوله لمن یشاء  
 قبل فائدہ التنبہ علی ان واجب الحکمة غیر خارج عن مشیئة الله تعالیٰ  
 (وقسکو ابو جہین الاول الآیات والأحادیث الواردة فی وعید العصاة)  
 کقوله تعالیٰ (ومن یصل الله ورسوله فان له نارجہم لخالدين فیہا) وقوله  
 تعالیٰ (ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جہنم خالداً فیہا) وقوله تعالیٰ  
 (ان الجہاد لفی جمیع الوعد یتعمل فی الخیر والشر یقال وعدتہ خیرا  
 ووعدتہ شراً فاذا سقط الخیر والشر قالوا فی الخیر الوعد والعداة وافی الشر  
 الایعاد والوعید وقد اوعده ای وعد العقاب علی الكبائر واخبر بہ فلولہ بما تب  
 علی الكبيرة لزم مختلف فی وعیدہ والکذب فی خبرہ وانه محال واصل الوجه  
 الاول ان یتقال لو کان الله یغفر مادون ذلك لمن یشاء من الصغائر والكبائر  
 المطلقتین لما خوف الله تعالیٰ ورسوله عصاة للمؤمنین فی الآیات والأحادیث  
 فکن لا لازم بطلان المأزوم (ولیحب) علی الوجه الاول (انما) ای الآیات  
 والأحادیث (علی تقدیر عمومہا) ای علی المؤمنین والکافرین یعنی لا نسلم  
 ان تلك الآیات والأحادیث عامة فی جمیع العصاة لاحتمال ان تكون مختصة  
 ببعض العصاة فیکون من قبیل العام الذی یخص منه البعض (انما ندل علی  
 الوقوع) ای وقوع العذاب لدون الوجوب ای وجوب العذاب حتی  
 لا یجوز مغفرة قبل اذا سلم وقوع العذاب الخلد لھم شید دعوی المعتزلة  
 من خلود صاحب الكبيرة وان لم یکن بطریق الوجوب (وقد كثرت)  
 ای والحال قد كثرت (النصوص فی العفو) ای عفو العصاة (تخصیر المنہ)  
 المغفور عن عمومات الوعید وزعم بعضهم (من اهل السنة ای فی الجواب

علی اول الآیة قل یا عباد  
 الذین اسرفوا علی انفسھم  
 لا تقنطوا من رحمة الله ان  
 الله الایة ذلی سورۃ الزمر  
 علی ای یغفر الذنوب المغفور  
 عن عمومات الوعد بان  
 یتقال لدخال فی جمیع  
 فلو حد من الآیات الدلالة  
 علی جواز کونه معقوا کقوله  
 تعالیٰ ویغفر ما دون ذلك  
 لمن یشاء حیث وعد العفو  
 عن کل ما سوى الکفر  
 وقوله تعالیٰ ان الله یغفر  
 الذنوب جمیعاً (خلفی  
 فی حاشیة الجلال) علی  
 حد اھولین حب الاشاعة  
 ومن یجن وھن وھم  
 ای یسلخ صالکھم  
 (خالی)

له واطمن خلف الوعد  
یس مجاز اتفاقا ان خلا  
الکرم وحی العبد علی الله  
احسن و اما خلفت  
الوعید الظاهر مانی بحس  
الینف انه لیس بمجاش  
عند المعتزلة لانه لا یخلف  
لیعاد و جائز عند اهل  
السنة لان الله تعالى  
عند یلیجی ان یصنّب  
وان ینفّر و لا یقاب  
و حاصل ما نقل الدواني  
عن الوسیط القواعدی  
جواز لما روی انس  
رضی الله تعالی عنہ من  
وعد الله تعالی علی عمله  
ثوابا فهو بمنزلة ومن  
اوعده علی عاقب عاقبهم  
بالحیاء و لان المراد هنا  
ذلك حیث یابل کرمه و فضلا  
بل هو مستحسن عند الكل  
قال الموصی به بیت و اذا  
وعد السوء انجز و عد به  
وان اوسل لفرء فالعفو  
مانع و لقد احسن  
یحیی بن معاذ بقوله ان  
الوعد عن العباد علی الله  
فلا یخلف والوعید  
حقه علی العباد فان  
شاء عفا وان شاء اخذ  
اولاه العفو والکرم  
لانه غفور رحیم  
(تقیه بر ص ۲۹)

عن تمسک للمعتزلة وهو لیس بمرض عند الشافعی (ان الخلف کرم فیهما  
من الله تعالی و المحققین علی خلافه کیف) ای کیف مجاز الخلف من الله  
تعالی فی الوعد (وهو ای الخلف) (تبدیل لقول وقد قال) الواو والعال  
(الله تعالی ما یبدل القول لدی) یعنی کما خلف لومدی وقد قضیت ما انا  
قاض علیکم من العذاب فلا تبدل له وقال بعضهم ما یبدل القول الذی  
لا ینب عندی فلا ینفّر القول عن جهته لا فی املر الغیب املر کیت ضلوا و کیت  
اضلکم هم (الثانی ان المذنب انما املر انه لا یقاب علی ذنبه کان ذلک)  
ای عدم العقاب (تقریر الاله) ای العبد علی الذنب و اغراء لغير علیه  
ای علی الذنب (وهذا) ای التقریر و الاغراء من انی حکمة ارسل الرسل  
لان ارسل الرسل انما هو للزجر عن الذنوب و المعاصی (و المجاہدان یجوز)  
جواز (العفو عن الکبیرة لا یوجب تلک عدم العقاب فضلا عن العمد کیف)  
ای کیت یكون موجبا للظن و العمدات الواردة فی الوعد المقصودة  
بنایة من التهید یا ترجع جانب الوقوع لحدیثنا یكون عدم الواقف  
مرجحا فیکون وفاقا لایزمر من الوعد عدم وقوع العذاب للاغراء  
(بالنسبة الی کل احد و کفی به اجرا) الجا زائدة ای کما در صبح و العقاب  
علی الصغیرة سواء اجتنب مرتکبها ای الصغیرة (الکبیرة امر لا یدخلها)  
ای الصغیرة تحت قوله تعالی و ینفّر ما دون ذلک لمن یشاء و هذا یجوز علی  
جواز مؤاخذته تعالی بما دون الشریک و هو اعم من الصغیرة و جواز تلک  
علی الاعمال یتدعی جواز الحکم علی الاخص (و لقوله تعالی لا یفادری)  
ای لا یرک (صغیرة و لا کبیرة الا احملها) ای مدعا (والاحساء انما  
یکون للسؤال و المجازاة الی غیر ذلک من الایات و الاحادیث) هذا علی  
جواز العقاب علی الصغیرة (و ذهب بعض المعتزلة الی انه اذا اجتنب  
الکبائر لم یجب تعذیبه لا یحکم له یمتنع عقابا بل یمنع انه لا یجوز ان یقع لقیام  
الادلة السیة علی انه لا یقع کقوله تعالی ان تحت ذنبا کبائر ما تمهون عنه  
نکفر عنکم سیئاتکم) ای صفات کرم یعنی نکفر سیئات الخاطبین علی تقدیم  
اجتنابهم عن الکبائر و حیث یستدل بالمراد من السیئات الصغیرة فلیزمر  
دعوی المعتزلة لان دعویهم عدم جواز العقاب علی الصغیرة علی تقدیم

الاجتناب (واجب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل) فيفيد  
 الآية ان المجتنب عن الكفر يكفر عنه سيئاته جواز لا وجوب بالانحصار من  
 الواردة في حد اب اهل الكياثر ولو حمل الكياثر على مقابل الصفاة فتفيد  
 ككثير الصفاة وهي بان جوارح حامل ولا اجتناب عن الكياثر وهم الاسم  
 اي اسم الكياثر في جوارح مقدر وهو ان يقل لا ينسل ان المراد من الكياثر  
 هي الكفر لان لو كان المراد به ذلك بل اسم الذي هو الكياثر جمل قيل  
 ان تجتنب الكبيرة ما تنهون عنه الآية فاما اسم الاسم والمراد من الكياثر  
 ليس هو الكفر لان الكفر واحد لا تتعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر  
 فلا يكون الجواب المذكور جوازا عن استدلال المعتزلة اجاب بقوله الجمع  
 الاسم (بظن الى انواع الكفر) كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك  
 (وان كان الكل صفة واحدة في الحكم) اي في الكفر (او الى اخر ادة)  
 معطيات على انواع الكفر القائمة بافراد الخاطبين بناء على ما تقدم من قاعدة  
 ان مقابلة الجسم وهو تجتنبوا (بالجمع) وهو كياثر (تشتق) انقسام الاحاد  
 بالاحاد كقولنا ركب القوم وواجم اي يكف كل فرد من افراد القوم  
 وواجم وليسوا شيئا واحدا ليس كل واحد منهم شيئا واحدا فيكون معنى  
 الآية ان تجتنبوا انواع الكفر وان يجتنب كل منكم كفره يكفر عنكم سيئاتكم  
 (والعفو عن الكبيرة) اي من جملة ما هو اهل الحق ان العفو عن الكبيرة  
 جائز (هذا ما ذكره فيما سبق) اي في قوله ويفر ما دون ذلك (الا انه اعاده  
 ليعلم ان ترك الحق اخذ على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه  
 لفظ المغفرة وليتعلق به اي بالعفو قوله (اذا لم تكن عن استلال) وهي  
 عند الشئ حلالا او يطلب كون الشئ حلالا قبل عفو ما اذا ما بها وعفو ما  
 كما قال انه تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) والمغفرة تنبذها كما قال الله  
 تعالى (يبدل الله سيئاتكم حسنات) يعني مكان الشرك الايمان ومكان القتل  
 الملك ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية الصلوة والطاعة ويقال تنبذها لله  
 تعالى في الآخرة مكان عمل السيئات حسنته وروى عن ابن مسعود  
 رضي الله تعالى عنه انه قال ان يوم القيامة اذا اعطى كتاب الانسان اليه  
 فغير في قوله العاصي وفي آخرة الحسنات فلان جمع الاول الكتاب راي كل حسنات

(التي هي صالحة)  
 وقال التنزيل ان الحقون  
 على خلافه كلف وهو  
 تبديل القول وقال  
 النجاشي بل كن مستغ  
 بالاجماع فهو قال لعل  
 مرادهم الكبرياء الصبر  
 بالوحدانية لا في صفاته  
 ان يبقى الخبير على الشبهة  
 وان لم يصح بذلك بخلاف  
 الوصف فلا كذب ولا تبديل  
 انتهى والمغفرة العفو  
 ان لا يكتب في المستقبل  
 وان اورد عليه ما قيل  
 كلامه العفو ان ليس بخلف  
 لان فهو من الوحيد اما  
 اشتد تحديا ومن قيل  
 عارض من البعض اي  
 المذهب للمغفرة بالكل  
 للمفصلة اذ هو الاستحقاق  
 لا الوقوع فاحمل كلامه  
 الدواني هو الجوهري وان  
 لم يكن على طريق الخلف  
 (برقة الشئ جلالا) (٢)



فیمنشئ لا تکرار (ولا استحلال کفر) ای اعتقاد حلالها صغیرة او کبیرة اذ اعلم  
حرمتها بدلیل قطعی بخلاف استحلال البیغم فان فی حرمتها خلافا کما ذکر فی  
التوضیح وفي شرح الجميع لابن مکن (لما فیہ من التکذیب المنافی للتصديق)

القلبی (وبهذا) ای باستحلال المعصية (ویرد قول الترمذی من الدالة علی تخليد  
العصاة فی النار) کقولہ تعالیٰ (من کسب سیئة واحطت به غلیظته فاولئك  
اصحاب النار) خالدین فیها والفرق بین السیئة والخلیئة والسیئة قد یقال  
فیما یقصد بالذات والخلیئة فیما یقصد بالعرض لان من الخطأ وکقولہ تعالیٰ  
(ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها) ابتداء (او علی سلب الايمان

عنهم) معطوف علی تخليد العصاة مثل قوله تعالیٰ (وما همدون منین) (والشفاعة  
ثابتة للرسول والاخیار) مثل الاولیاء والعلماء والزهاد فی حق اهل الکبائر  
بالمستفیض من الاخبار فی الحشر وبعد دخول النار فی حق اهل الکبائر  
فان قلت المحکم فی المکر وه ان یحقق مرتکبه حرمان الشفاعة کما  
ذکر فی التلویح فیکون حرمان اهل الکبائر اولی : قلت استحقاق

حرمانها لا ینبغی حرمانها بالفعل (خلافا للمعتزلة وهذا) ای المظان

مبنی علی ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فی الشفاعة اولی  
وعندهم ای للمعتزلة (لما لم یجز العفو لم یجز) ای الشفاعة باعترض علیه

بان العفو عن الصغیرة جائز عندهم واذا اجتنب الکبائر مع ان الشفاعة لها  
لاتجوز قلنا العفو عن الصغیرة واجب عندهم والشفاعة انما تكون لکبائر

لترحم احدہما (لنا قوله تعالیٰ واستغفر) خطاب للنبی علیہ الصلوٰۃ والسلام  
(لذنبک وللمؤمنین والمؤمنات) ای لذنب ملقح منین والمؤمنات وقدر

ان مرکب الکبیرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنین والمؤمنات شفاعة  
لہم (وقولہ تعالیٰ فما نفعهم شفاعة الکافین فان اسلوب) ای طریق

(عدا الکلام یدل علی ثبوت الشفاعة فی الجملة والا) ای وان لم یدل علی ثبوت  
الشفاعة فی الجملة (لما کان لثقی بنفعها عن الکافین عند التمسک علی تحبیر حالهم

وتحقیق بأسهم) البأس الشدة ومنہ یقال لا بأس بک یمنی لا شدۃ علیک  
فیقال لہذا اسی الحرب باس لان فیہ شدۃ (معق) اسرکان (لان مثل

من المقام) ای مقام تقبیح حالهم (یفتی بان ینسبوا بما ینسبوا) ای

لہ ولا یصل من اعتقد  
الحرام حلالا فان كان  
حراما لئلا لا یغیر لا یغیر  
وان كان حراما لئلا لا یغیر  
دلیلہ قطعی کفر الا فلا  
(حاشیة لطحاوی علی لحد  
الختار فی باب المرتد)

ثم یؤید للمعصوم الدالة  
ثم ای المقبولۃ الا لا نزاع  
فی وقوع الشفاعة الفوی  
المقبولة علی ما شهدت  
به النص من القاطعة  
(کنفروی)

ثم المستفیض عن بعض  
الاثمة ما یأوی المشہود  
وهو الذی یروی ثلاثۃ  
جامعة لشروط الروایة  
لکن الاصح المستفیض  
ما یروی اکثر من ثلاثۃ  
بشرط ان لا ینتہر فیہ  
حد التواتر لکن النفاص  
ہو انہ یمنی المشہور علی  
ما ینتہر من تقریر الشارح  
(کنفروی)

ثم وقد مر بما یشیہ  
السلام علی الصمدون  
استثناء اهل الکبائر  
(ابن عربی)

له والشفاعة لرفع العذاب ورفع المهاد ٢٥١ حنبلان من الانبياء والؤمنين يستعملون قول تبارك وتعالى

الشفاعة لا من عند الله  
ورفع له الآية وحسن المنزلة  
للعلماء الطوفان الكبار  
بأن التوبة لرفع الشفاعة  
له والشفاعة لرفع العذاب  
حنبلان من الانبياء والؤمنين  
الشفاعة عند الله لرفع  
الشفاعة وشفاعة رسول  
الله صلى الله عليه وسلم  
لاهل الكبار من امتهم  
حنبلان من الانبياء والؤمنين  
لاهل الكبار من امتهم  
حديثهم وبن لطف  
يطلب من باب المعزلة  
في انكارهم الشفاعة من  
الكبار مستعملين بقوله تعالى  
رواقا ابو الانبياء اه  
وهو شفع اي مقبول الشفاعة  
قيل هو صلى الله عليه وسلم  
شفع في جميع الناس  
لان شفاعة في الكفار  
تقبل قبل القضاء فتنفذ  
عنهم احوال يوم القيامة  
والؤمنين بالظهور ورفع  
الدرجات فشفاعة عامة  
قال الله تعالى وما ارسلناك  
الا رحمة للعالمين ولا يرد  
مطلوبه لقوله تعالى فتنفذ  
بطلانك وبن لطف  
ورفع له الحديث عن الله تعالى  
يقول لا شفاعة تشفع ومن  
تصل وهو صلى الله عليه وسلم  
لا يرضى الا بخير من كان  
في قلبه مثقال ذرة من ايمان  
من النار وهذا هو الشفاعة  
الكبرى الذي يخص بعض  
العلماء لقول النبي صلى الله عليه وسلم

الكفار (لا يسمعونهم وفيهم) لهذا لا يقضوا شي من شفاعة للموتى من  
اما الشفاعة لرفع العذاب وازيادة النعمان فالآية عنه مطلق فيجوز  
على اطلاقه (وليس المرام) من هذه الآية (ان تعليق الحكم) وهو عدم  
منفع الشفاعة (بالكافر يدل على نفي) اي الحكم (عاما) فثبت الشفاعة  
للمؤمنين (حق) برده عليه انه انما يقوم (حق) تميز على من يقول بمشهور  
الخالفة) يعني انما لم يستدل بمفهومه الخالفة بان يقال لما لم تقدر شفاعة  
النافعين على الكافرين فثبت على غير حق برده على السؤال بل فثبت على  
هذا الكلام ومقتضى الكلام يعني بل فثبت وقولنا والاما ان نفي نفعها  
عن الكافرين معنى عند القصد الى تنقيح حالهم وتحقيق ما سهره احسن  
ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضروري الاول مفهومه الموافق  
وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثاني مفهومه الخالفة وهو  
ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهومه الخالفة مستبعد عند البعض كالشافعي  
ودون البعض الاخر كما نحن في قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر  
من امتي وهو مشهور بل الاسديث في باب الشفاعة متواترة (المعنى)  
اي بالغ كلها احد التواتر ان لم يبلغ احد احد المتواتر (واضح)  
المعزلة بمثل قوله تعالى واتقوا اي ما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل  
بالتاء والياء (منها) اي من النفس (شفاعة) هذه الآية نزلت حين كانت  
اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عليه السلام خليل الرحمن وهو احمق  
اذبح الله رؤا عليهم يعني لا ينفع في ذلك اليهم من نفس كافر عن نفس مؤمنة  
نفصال وقوله تعالى ما للظالمين من جميع اي قريب (ولا شفيع يطاع)  
اي يقبل (والجواب بعد تبليغ دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان  
والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جماعين (الدالة) يعني لا نسلم الا  
ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص وعموم الازمان وعموم الاحوال  
لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ولئن سلمنا  
ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب  
تخصيصها بالكفار جمعا وتفصيلا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة  
وبين الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة في كلام الله تعالى خير جائزة

له ومعنى رؤية ما يهدل  
الذرة من نحو شرب  
شاة من اجزئته على اولى  
خصه بالسطح للنهص  
قوله اشتاكى فمن يعمل من  
الصداء مثقال ذرة تزيرو  
والثانية بالاشياء مفرقة  
اشتاكى فمن يعمل من  
الا شياء مثقال ذرة شكره  
وذلك لان حسنات الكافر  
محطلة بالكفر وسيئات  
المؤمن المجتنب عن الكبائر  
معفوة وما قيل من ان نسبة  
الكافر تؤثر في نقص العقاب  
يرده قوله تعالى وقد منا  
الى ما عملوا من عمل فخطاه  
هباء منثور وامحنت  
الكفار بقوله بعد سلامهم  
واما شاة نفس من غير  
ان يتبرع معه الجمناء  
ولا ادعه بل يفوض كل  
شيء الى سائر الدلائل  
لناطقة بعلومه من المؤمنين  
لمتنب وانما يجتمع  
حسناته ويحيط حسنات  
الكافر معاقبته بجميع  
معليه فللعنصر ما هو من  
ابن جاسر من قوله عنها  
ليس من يمكن ولا كافر  
على خير او شر الا اراه  
فما يراه اما المؤمن فيفعله  
سيئة ويحب حسناته  
واما الكافر فيحسناته  
لحسب الله (تفسير روم  
البين)

(ولما كان اهل الطغوة والشقاوة ثابتا بالامالة القطعية من الكتاب والسنة  
والاجماع قالت المعتزلة) جواب لما (بالعفو) لما يتعلق بقالت (عن الصفاة مطلقا)  
اي سواء كان مرتكبها يموت قبل التوبة او بعد ما بالتوبة (وهي الكبائر  
بعد التوبة وبالشقاوة لزيادة الثواب) اي طلب زيادة الدرجة  
للمشفيع يعني قالت المعتزلة انما يكون الشقاوة لزيادة الثواب لا لدرجة  
العقاب (وكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب) عن الكبائر وترك  
الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم اي للمعتزلة  
(فلا معنى للعفو) قيل استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه  
بالتوبة انما هو بالعفو غاية ان العفو واجب باقتضائه مكرمه ووجهه لا ينافي  
ثبوته (واما الثاني فلان النهي من دالة على الشقاوة بمعنى طلب العفو  
عن الجنات) لا على ما ذهب اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمترتبة  
قال بعض اصحابنا ان الشقاوة لا تكون الا لانفع المضار ولا لثنا شافعين  
النبي عليه الصلوة والسلامين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل فحقا  
ولو شرط ان كون الشفيع اعلى من الشفيع له ؛ ورد عليه ان الشفيع قد يشفع  
لنفسه ؛ لا على قيل ان الشقاوة انما تطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه  
يدل عليه اشتقاقه من الشفع لانه انما سمي شفيعا لكونه شفعا للشفيع له  
في طلب فحاته او زيادة ثوابه ولا يطلق الشقاوة على دعاء الرجل لنفسه  
وانما تطلق على دعائه للنبي عليه الصلوة والسلام اما الاشتراط الصلي  
في الشفيع او الاشتراط الجز في الشفيع له ؛ فمرادهم ان لطفة للدرجة بعد العلم  
الغير جازم اتفاقا واما ان الشقاوة تطلق عليه مطلقا اوسع الشرط المذكور  
فبحث لغوي لا بحث فيه كذا الملاحقة على تخفيف الكافر بدعاء الرسول  
كما ورد الخبر الصحيح (واهل الكبائر من المؤمنين لا يغفلون في النار ولن يحاطوا  
من غير توبة) اي من جملة اصول اهل الحق ان اهل الكبائر من المؤمنين  
لا يغفلون في النار (لقولهم تعالى فمن عمل مثقال ذرة خيرا) ومن يعمل مثقال  
ذرة شرا يره او رد عليه ان حسنات الكافر محطلة بالكفر وسيئات المؤمنين  
معفوة باجتناوب الكبائر فابعد الجزاء بمثايل الفداء من الخير والشر واجب  
بان حسنة الكافر تؤثر في نقص عقابه وسيئة المؤمن تؤثر في نقص ثوابه

وقيل لا ولي مخصوصة بالسعداء والثانية بلا شقاء قيل فعل البراين لا يتبعين  
 الخروج من النار كما قاله الشارح المثلث جارية عن الوزن ومعنى الذرة النملة  
 المبروء قال مقاتل اصغر نملة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس  
 القوي عن علي وجيء احد ما المثل كقوله تعالى (ان تركنا خيرا) اي اللال والثاني  
 الايمان كقوله تعالى (ولو علم الله فهو خيرا) اي ايماننا والثالث الاصل كقوله  
 تعالى (وامتخير الرحمين) والرابع العافية كقوله تعالى (وان يمسك  
 الله بجني) والخامس الاجر كقوله تعالى (لكرم فيها خير) اي اجره فان نفس  
 الايمان) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال يمكن ان يرى العاصون ان  
 ثواب ايمانهم اذ لا شر جزء عصيا صم اجاب بقوله ونفس الايمان (عمل  
 خير لا يمكن ان يرى جزءا) اي على خير (قبل دخول النار ثم يدخل النار  
 فيخلد لانه) اي رؤية جزءا على الخير قبل دخول النار بل بالاجتماع لانه  
 لو جازي لزم مدخوله في الجنة لان جزء الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة  
 ولقد دخل في الجنة كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لا يلزم من دخوله في  
 النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود في النار يختص بالكافرين (فتعين الخزيج  
 من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى  
 الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس) الفردوس  
 البستان الذي فيه الكرم والاشجار والجمع فردوس ومنه جنة الفردوس  
 (الي خيرة لك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع  
 ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان  
 وايضا) دليل على (الخلود في النار من اعظم العقوبات) وقد جعل  
 اي والحال قد جعل الخلود (جزءا من تلك العقوبات) هو اعظم الجزايات  
 فلو جازي (اي بالخلود في النار) غير الكافر كانت زيادة على قدر  
 الجنابة فلا يكون (الله عدلا) لاستواءه مع الكافر في الابدية (بين وعليه  
 جواز التفاوت بالشدة والضعف) وزهد المعتزلة الى ان من دخل  
 النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبريات بلاوبة اذ المعصية  
 التي لا يصدر عنه ذنب وعيبان (والناشب وصاحب المعصية  
 اذ اجتلبس عن الكبر ليسا) اي المعصية والناشب وصاحب المعصية

له لان جزء الايمان هو  
 الجنة والخروج من الجنة  
 بطول الجمع فتعين الخروج  
 عن النار فيه منع ظاهر  
 لجواز ان يراه في خلال  
 العذاب بالضعف وغيره  
 (خيالي) من قوله  
 تعالى (ان الذين آمنوا  
 وعملوا الصالحات لهم  
 جنات تجري من تحتها  
 الانهار ذلك الفوز الكبير)  
 وقوله عليه السلام من  
 قال لا اله الا الله دخل  
 الجنة (منه اي على  
 الملاقاة من غير تقديد  
 بالشدة ونحوها فلا يرد  
 جواز التفاوت بالشدة  
 والضعف حتى لا يزميد  
 للجزء على الجنابة وهذا  
 الدليل لا يرد في الا فتعريف  
 تقاضي ملكه لا يوصف  
 بالظلم (خيالي)

إذا اجتنب الكبائر (من أهل النار على ما سبق من أصولهم) أي للمعتزلة (والكافر  
 غدا في النار بالإجماع) وكان صاحب الكبيرة مات بلا توبة لوجهين الأول أنه  
 أي صاحب الكبيرة (ليستحق العذاب وهو) أي العذاب (مضرة خالصة  
 دائمة) أي لا ينقطع أبدا (فإننا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة  
 خالصة دائمة) والمتنافيان لا يجتمعان فحبط الأعمال بالكبيرة كما تحبط بالقلية  
 يرد عليه أن إبطال السيئة بالجنة أولى من العكس كقوله تعالى (إن الذين  
 يذهبون السيئات) وقوله تعالى (من جاء بالجنة فله عشر أمثالها) الآية قال  
 أبو علي وأبو ما شران المعاصي تحبط الطاعات إذا زادت عليها وإذا زادت  
 الطاعات أحبطت المعاصي (ولكن أبى منع قيدا دائما) بأن يقال لا نسلم  
 أن العذاب مضرة خالصة دائمة بل هو مضرة خالصة فلا تنافي بينه وبين  
 والعقاب بل يعاقب ثم يشاب ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافي  
 الاستحقاقين بأن يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات والمضرة  
 الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فإبطال السيئة بالجنة أولى (لأن  
 بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدناه وهو الاستيجاب وإنما الثواب  
 فقبل من الله والعذاب عدل فإن شاء عفاه وإن شاء عذبه بعدة  
 الجنة) بأن يقال لا نسلم أن صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة يستحق  
 العذاب بالمعنى الذي قصدناه وهو وجوب العذاب (لأننا في الظاهر  
 الدائم على الخلود) أي خلقه وصاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة  
 (كقوله تعالى ومن يقتل مومننا تصعد أجزاءه معنم خالدا فيها) وقوله تعالى  
 ومن يضر الله ورسوله ويعلن أي يجاوز حده ويخطئه أراحاله فيها  
 وقوله تعالى بل من كذب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار  
 فيها خالدون والمجرم أن قاتل المومن فكونه مومنًا أي لا بل كون المومن  
 مومنًا (لا يكون الكافر) وكان من تعدى جميع الحدود أي جميع التهميات  
 والمشروعات (ولكن من أحاطت به خطيئته وشملت من كل  
 جانب) والضمير البارز في شملته راجع إلى من (ولو سلم أنه مومن) أي  
 ولو سلم الخلود على معناه الأصلي (فلا يخلو قد يستعمل في الملك الطويل  
 كقولهم من ضل) فخلود الكفار لا معارض له فبقى على الظاهر

له يعني أن القاتل قصد  
 قتله لأجل أن المقتول  
 مومن ومن قتل مجنونا  
 القصد يكون كافرا  
 منه لا يكون الكافرا

وخلاو اهل الکبائر له معارض فیصل علی الکث الطویل ء قال حجة الاسلام  
 الکفر ثلاث فرق منهم من بلغه اسرئیتنا وصفته ودعوتہ وهو الجارون  
 لدار الاسلام لا مذ ولهم نهر الخالدون فی النار ومنهم من بلغه الاسر  
 دون الصفة ومعنی ان کن ابا استجاب الیہ عهد ادعی النجوة ومنهم  
 من لم یبلغه الاسر ولا الرسد وكل من هاتین الفریقین معذور فی الکفر ونقل  
 مثله عن الاشعری (ولو سلم فعارض بانفسهم الدالة علی عدم الخلود)  
 ای عدم خلود صاحب الکبیرة فی النار (کلمہ) اعلم ان اهل النار لم یقنط  
 من الخلاص حتی اذا یحکش الموت بین الجنة والنار فی نفسی اهلها  
 بل خلود ای اهل النار من الخلاص فلما دعا بالعدا ب ولمرت لم ی احتی  
 الی اسرهم الی ان یقلن ذوابه حتی لو هبت علیهم نسیم الجنة استکس من  
 وخصم به لاجل یستطیع الروث وینال من الورد (والایمان فی اللغة التصدی)  
 ای اذعان حکم الخبر وقبوله) معنی الاذعان یقال اذعننی بحق ای  
 طاعنی بذاکنت النفس منه (وجمله صداداً) ای جعل حکماً المخبر صادفاً  
 (افعال) ای ایمان من الافعال (من الامن) والهجرة فی الاصل  
 لتعدية بمعنى جعل الغیر مائناً من الکذب او للصبر ورة بمعنى ان المصدق  
 صابر من تکیه لغیرہ فقله (کان حقیقة آمن به) ای لفظ آمن به  
 (منه) ای الخبر (التکذیب) ای عن التکذیب (والمخالفة) بکلمة الظن  
 اسما لاحتمال الصبر ورة او لتشبیہ ایمان العرف بالایمان اللغوی هذا  
 الذی هو من الامن (یتعدی) ای ایمان (باللام) لاعتبار معنی الاذعان  
 والقبول (کافی قوله تعالی حکایة) عن اخوة یوسف علیہ السلام لا یتهم  
 (وصانت بمؤمن لنلای بمصدق وبالهد) لاعتبار معنی الاعتراف (کافی قوله  
 علیہ الصلوٰة والسلام ایمان ان تؤمن بالله) جی اب علی السائل  
 عن الرسول علیہ الصلوٰة والسلام ما ایمان (الحديث) ای اثر الحدیث  
 او تم الحدیث (ای بن تصدیق وليس حقیقة التصدیق) کما قال بعض المحققین  
 (ان یقع فی القلب نسبة الصدیق الی الخبر والخبر) ای لیس تصدیقاً نسبة  
 الصدیق الی الخبر والخبر من غیر اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك  
 ای لوقوع نسبة الصدیق الی الخبر والخبر فی القلب (بحیث یقع علیہ

له ولا یمان فی اللغة حارة  
 عن التصدیق منخوڑ من  
 الامن کان المصدق آمن  
 للمصدق من التکذیب  
 والمخالفة وتعديت بالباء  
 لتخصیص معنی الاعتراف  
 (فانضی) لولا ایمان بهذا  
 انضی منقول من ایمان  
 بمعنى جعل احداً من امر  
 فان ایمان افعال من الامن  
 یقال منه فلا نای جعلته  
 آمنانه وامنه غیر  
 ای جعلت غیر آمنانه  
 والثلاثی منه یتعدی الی  
 مفعول واحد واذا نقل  
 الی باب الافعال قبل مجزئ  
 فی آمنان یتعدی لمفعول  
 ثان وان یمان بمعنی هاد  
 ذا من فان الهجرة اذا دخلت  
 علی الفعل اللازم صارت  
 واذا دخلت علی الفعل  
 المتصدي فلان تعدی الی  
 مفعول ثان وتعمل لازماً  
 علی معنی الصبریة  
 (شعزاده ۹۳)  
 (جلد اول)

اسم التسليم) اى الانتقاد وتميته تلياً لزيادة تخرج معنى الاذعان (على  
ما هو مرسوم به الامام الفزلى) حيث قرر التصديق بالتسليم فيكون مقابل  
لا نكار (وبالجملة هو) اى الايمان والتصديق (المعنى الذى يصر عنه  
بالفارسية بگرویدن وهو معنى التصديق المقابل للتصديق حيث يقال)  
تعليل لقوله المقابل (فى) واثل علم الميزان العلم امامته هو ما تصديق  
مرسوم بذلك ريشه من سيناً) اى مرسوم بان التصديق المنطوق هو  
التصديق اللغوى بهينه المعبر عنه بگرویدن (فلو حصل هذا المعنى)  
اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكالات الواردة فى هذا  
المقام (لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليهم) اى على بعض  
الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد للصلاة لاتعطيه لمحكم كفره بينه  
وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه (من جهة  
ان عليه شيئا من امارات التكذيب) اى تكذيب الله ورسوله (والا نكار  
كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام  
واقربه وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصلاة بالاختيار  
تجمله كافر لما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك) اى شد الزنار  
ومحواد الصلوة علامة للتكذيب والا نكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرته  
يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموروثة فى مسئلة الايمان  
واذا اعرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع هو  
التصديق بما جاء به من عند الله (فيكون المعنى الشرعى للايمان خاص  
من المعنى اللغوى لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعى هو التصديق  
النبوى (اى تصديق النبي عليه السلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة)  
اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلم بالعلّة بلا نظر  
الى نظره واستدلال كوجود الصانع ووجوب الصلوة الخمس ووجوب  
صوم رمضان والزكوة والحج وحرمة الخمر وغير ما من الاحكام الظاهرة  
من دين محمد عليه الصلوة والسلام قوله ما علم بالضرورة بغيرهم ولا يعلم  
بالضرورة كالاجتهاديات فلهذا لا يكون منكرا للاجتهاديات صكافرا  
(بجميعه) والتصديق بجهنم الى ما فى ما علم والضمير فى به كالتدليل على

له الياء حرف جر كس  
المكان الفارسية وفتح  
الراء وكسر الواو بالضم  
وقم العدل وسكون  
النون (صباح) هـ  
ولا يريد بهذا الكلام  
ان التصديق هنا من قبل  
العلم الذى هو حصول  
صحة الشئ فى العقل بل  
اراد ان مجرد التصديق  
لا يكفي فى الايمان بل لابد  
بمعنى التصديق وان كان  
هذا التصديق نورا فك  
التصديق لانه لا بد فيه  
من القبول بحيث يقع  
عليه اسم التسليم  
سكاه وليس تصيّر شرع  
موافق) سكاه ٤١  
الاذعان المذكور ٥

لہ تفریع ہے صدر  
التعریف فان هذا التعریف  
لو صدق لیت حاصل اللہ  
علیہ وسلم فی حق ان کان  
لہ من بیض اول یمین  
فی جہم ما جہ بہ ان کان  
صدقہ فیما عدا التوحید  
لہ یقیم بالایمان الفرق  
(الجمہوریت)  
سہ فی او اخر سورۃ یوسف  
سہ ای فی اقارہ بان اللہ  
تعالی خلقہ ونطقہ للسلط  
والادب الا وهو مشرک  
حیث ثبت شرک اخر  
فی المعصیۃ تقول عب  
الانسان اللہ ربنا احد  
والانسان شرکا و فی  
استحقاق العبادۃ و فی  
الشیء ربنا اللہ وقالت  
النصارى ربنا اللہ و فی  
المسیح ابن اللہ ولیدہ  
المراد بقولہ ما یؤمن  
بکثرہ حقیقۃ  
الایمان ولكن المعنی  
اکثرہم مع اظہارہم  
الایمان بالستہ  
مشکون رشیخ  
ولدہ فی او اخر سورۃ  
یوسف جلد ثانی  
(۱۰۳)

علیہ الصلوۃ والسلام (من حدیثہما جہا لیا) ای تصدیقا جہا لیا (واقارہ)  
ای الاجمال (کانت فی الغریب عن عہدۃ الايمان) یعنی جاء من حق الايمان  
وهذا الہکلام من تجمل قبل العرب خرم من حقہ جاء من حقہ  
ویکفی الاجمال فیما لوحظ ابجالا ویشرط التفصیل فیما لوحظ تفصیلا  
حتى لو لم یصدق بوجوب الصلوۃ وحرمۃ الفہر عند السؤال عنہا کانت  
کافرا (فلا یحیط درجۃ) ای درجۃ التصدیق الاجمال (عن الايمان)  
للتفصیل) ای من امن باللہ وعلائقہ وکتبہ ورسولہ وغیرہ لیس فی اللہ  
و فی اللہ المصدق بوجود الصائم وصفاته لا یكون مؤمنا الا بصیغہ للفقہ  
لان الايمان فی اللغة التصدیق وللفکر صدق بوجود الصائم لان قولنا  
اللہ واحد تصدیق (دون الفہر لخلالہ) ای المشرک (والتوحید) ای  
توحید اللہ الذی ہون جملة ما جاء بہ النہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم  
فلا یوجد الا ان الفہر وان وجد الا ان اللہ (والیہ) ای الی عدم  
ایمان المشرک (الاشارة بقولہ تعالی وما یؤمن اکثرہم باللہ الا وہم  
مشرکون) فاقہ یدل علی اجتماع الايمان مع الشک یرى ان الشک ثلاثہ اولها  
ان یصدق بحیثہ والآخر ان یطیعہ فلو قاما بامرہ من المعصیۃ والثالث ان  
یعلی لغیر وجہ اللہ فالاول کفر والآخران معصیۃ فلا بد من حل الايمان فی کل  
فیہا حل معناه اللہ (والاقرہ ای باللسان الا ان التصدیق رکن من  
لا یحتمل السقوط أصلا) ای فی حالة الاختیار ولا فی حالة الاکراہ حتی  
لو زال التصدیق القلبی بالا کما کان کافر او مؤمن (والاقرہ قد یحتملہ)  
ای یحل السقوط (کافی حالة الاکراہ) حتی لو وجد کلمۃ الکفر علی لسانہ  
ولکن قلبہ ثابت بالایمان لم یکن کافرا بل مؤمنا البتہ وقولہم انتفاء الجزء  
یستلزم انتفاء الكل انما هو فی الماہیۃ لہی قیۃ لا اعتباریۃ وإذا سقط  
الاقرہ کان التصدیق نفس الايمان وکونہ نفسا او جزأ فی الحالین جائز  
فی الماہیۃ الاعتباریۃ مع ان الجزء الساقط یقدر فی حکم الثابت کافی حالة  
الاکراہ وکالی الاخرس لکن ثبوت اشتراطہ من باب اقارہ (فان قبل قد  
لا ینفی التصدیق کافی حالة النوم والغفلۃ قلنا التصدیق باقی فی القلب  
والماحول انما هو عن حصولہ) ای عن علم حصولہ فی القلب اما حال التذکر



فلا ذهل عما في القلب فان ذهل عن تذكره وحصوله في القوة الدلوكية  
 (ولو سلم فالشارع جعل الحق اى التصديق القلبى) (الذى لم يطرأ عليه)  
 اى لم يعرض على الحق (ما يصادف في حكمه الباقي) فان التصديق وان لم يبق  
 في حالة النوم والغفلة الا انه في حكمه الباقي لانه لم يطرأ عليه ما يصادف  
 (حق كان المؤمن) اى لفظ المؤمن (اسم المان) من في الحال او الماخى ولا  
 يطرأ) اى والحال لا يطرأ (عليه) اى على الايمان (ما هو علامة التكذيب  
 هذا الذى ذكره) اى الذى ذكره المصنف (من ان الايمان ببيان  
 الذى (هو التصديق والاقرار) باللسان (مذهب بعض العلماء غير  
 هذا الذى (وهو) اى ما ذكرنا اختيالا لا امام شمس الثمّة) (الروحى  
 ونحوه الاسلام) صاحب الكشف البزوى وهو المروى عن ابي حنيفة  
 وهو الاول لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فيجب لكل منهما حصة  
 من الايمان فالصديق حصة الروح والقرار حصة الجسد وانما خص الاقرار  
 به لكونه اخذ من سائر اعمال الجسد (وذهب جمهور المحققين الى انه)  
 اى الايمان والتصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لانه جزء من الايمان  
 لاجراء الاحكام في الدنيا) كالصلوة عليه في وقت موته لما لم يتصدق  
 بالقلب امر باطن لا يعلم عليه احد لا يدل له من علامة فمن صدق قلبه  
 ولو لم يقر بلسانه فهو مؤمن من عند الله (لان التصديق القلبى الذى هو  
 حقيقة الايمان موجود (وان لم يكن مؤمناً في احكام الدنيا) لا يشترطه  
 واما من جعل الاقرار دكناً من الايمان فمضاد لكون تارك الاقرار مؤمناً  
 عند الله تعالى ولا يسقط الشهادة عن خلوه والشارع لم يفرق بين الكلام  
 وتركه لاصل وجه الالباء اذا العجز كالفرس مؤمن وفاتاً والمصر على  
 عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقاً لكونه من مبادات الانكار (ومن اقروا  
 بلسانه ولم يصدق بقلبه كالتائق في العكس) يعنى مؤمن في احكام  
 الدنيا وان لم يكن مؤمناً عند الله تعالى (وهذا) اى ما ذكر من الايمان  
 هو التصديق القلبى والاقرار باللسان لاجراء الاحكام في الدنيا وهو اختيار  
 الشيخين اى منصور والنصوص معاضداً اى مقوية لذلك اى لكون  
 الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار شرطاً قال الله تعالى اولئك كتبنا

له من افان  
 انور وافضل  
 للتصديق  
 من الجسد ولا كما  
 شرعاً  
 ان يجمعوا التصديق  
 بالقلب هل هو  
 كان لانه المقام  
 لا بد من اقتران  
 الاقرار به للتكتم  
 منه ولعل المحرم  
 الثاني رافضى  
 اوائل سورة البقرة  
 (يشير الى ۸۷)  
 وتفصيل هذه المسئلة  
 في الشفاة الشريف  
 في الباب الاول من  
 القسم الثاني  
 من الماترية  
 والاشعرية روي  
 عنه ظاهره في  
 عليه جعل اللسان  
 على الفؤاد دليلاً  
 روي  
 الذي يظن  
 الاسلام  
 يخفف الكفر  
 من  
 الشرح جمل  
 الاقرار دليل  
 الايمان وكذا  
 اسرار الى  
 الله رابين  
 العبد

فی قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلب مطمئن بالايمان (الاطمئنان  
سكون النفس عن الاضطراب والطمأنينة) وقال الله تعالى وما يدخل الايمان  
في قلوبكم) لايقال الجحود ان يراد بذلك النقص عن الايمان اللغوي الذي  
هو جزء الايمان الشرعي لخصه بالانكر كونه اصل الاستصحاب النفي فلا يخفى  
كون الاقرار دكنا انحرافا لا نقول الاصل في عبارة الشارح رحمه الله  
تعالى هو المعنى الشرعي فيكون الاقرار دكنا انحرافا عن دليلى  
قيل كلف به وليلا انه لم يذكر على ايمان احد الا بعد اقراره (وقال النبى  
صلى الله تعالى عليه وسلم لا اظهر ثبتي قلبى على دينك) اى تصديقك  
(وقال عليه السلام لاسامة) رضى الله تعالى عنه (رحمن قتل) اى  
اسامة رضى الله تعالى عنه (مضى قتل) (لا اله الا الله  
هل شقت قلبه) اى قال عليه الصلوة والسلام (ولم تقتلها اسامة)  
قال اسامة طمأنينة ما قال بقلبه قال عليه الصلوة والسلام (هل شقت  
قلبه) (فان قلت لم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه  
الا التصديق باللسان) دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام والورد على  
الذهبي السابقين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان  
وهو الاقرار لا من الجميع بل من التركيب من التصديق القلبى والافتدار  
عن التصديق القلبى فقط كما هو المفهوم من الذهبيين السابقين ولكن  
الظاهر ان ادعى المذهب الذى هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق  
القلبى (والنبى صلى الله عليه وسلم) كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة  
ويحكموا بايمانه من غير استفسار عما فى قلبه) فعلم من معرفة اهل اللغة  
ومن قناعة النبى صلى الله عليه وسلم واعماله به رضى الله تعالى عنه ان  
الايمان هو التصديق باللسان دون الجميع المركب منها ولا التصديق  
القلبى (قلت لاخفاء ان ان المعتبر فى التصديق على القلب) اى ان التصديق  
عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان (حق لو قررنا) هذا  
دليل على ان التصديق على القلب لا عمل اللسان (مدم ومنهم لفظ  
تصديق بمعنى اقراره وضعه لبعض ضلالتهم فى التصديق القلبى) اى الاذعان والقبول  
(لمعكم بعد من اهل اللغة والعرفان بان التلفظ بكلمة صدقت مقصد للنبي

لله قالوا انما  
قله ثم اذا  
تصديق مع ثقة وطاعة  
قله لم يحصل لكم بالان  
عظا رسلا بالاسلام ورك  
الطارية (لو كان قولنا اسلمنا  
فان الاسلام انما في دخول  
في السلو اظها بالشهادتين  
ولما خطا ان ان في قلوبكم  
توقفت لقولنا فانه حال من  
غير كماى قولنا اسلمنا ما اذتم  
على هذا الصفة وهو ان لم  
الايمان في قلوبكم فاضى  
عيسى (ص) ٢٧٢ من الجملات  
لكم هو رجل من اهل ذلك  
اسمه واسم بن عيسى بن  
قله لم يحصل من قومه  
غير (شيخ زاهد جليل في  
سوء النساء) (لكم وشق  
متعد بنفسه وعلم يعرف  
لنصفه معنى التفتيش الى  
شقت قلبه لمعنى عافية  
من الاعتقاد قاله ما قاله  
خوفام لا وهو كناية عن  
استقامة الوقوف عليه انه  
بشقلاتى ما فيه والذم فيه  
ظاهرا ما فيه من التوجه على  
لا يبق به (رسالة شفاء الشريف  
لشيخ شهاب الدين في اوائل  
اشفاق) زولا تقولون  
التي لكم السلام است  
مؤمنات يتبعون عرضهم  
الذي ينفذ الله مغانم  
كثيره البرية نزلت الآية في  
في حواس بن نهيت عن الخيال

له ای التزام فی الایمان  
 الحقیقی الذی یرتیب  
 علیه الاحکام الاخریة  
 (شهر موافق) سکه  
 قال الکرامیة بانه مؤمن  
 بناء على ان الایمان هو  
 التصديق باللسان وقلنا  
 ليس يؤمن فيما بينه وبين  
 الله تعالى قطعا لکن الکرامیة  
 مطبقون على تخليص هذا  
 المؤمن في التروايع مشوا  
 مع الكفار لانهم وان قالوا  
 بان حقيقة الایمان هي  
 التصديق باللسان فان  
 شرط كونه متجيبا في  
 الاخرة عند هم  
 مطابقة الاعتقاد  
 القلبي له ونحن نوافهم  
 على اجراء احكام الایمان  
 عليه في الدنيا فارجح  
 الخلاف الى اطلاق  
 لفظي (ان عرس)  
 سکه قال الله في حق  
 المنافقين ولا تصل  
 على احد منهم مات  
 ابد اول ماتم على قبره  
 انهم كلوا من ليلته و  
 (رسوله عرس)

صلی الله تعالی علیه وسلم و مؤمن به) ای بالنبی صلی الله تعالی علیه وسلم  
 یعنی وجد فی لفظ التصديق هم انه ليس بمؤمن يريد بقوله حق لو فرضنا  
 الى اخوة الرد على من زعم ان الایمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك  
 لان منهم من شرط معرفة القلب او تصديقه ومنهم من لم يشرط ذلك  
 لكن شرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الکرامیة فالرد بالافرض  
 المذكور لا يتوجه عليهم لعل مراد الشارح رحمه الله تعالى تأييد المذهب  
 السابق بالرد على مخالفيه (ولهذا) ای وللاجل ان مجرد الافتداس  
 باللسان لا يكفي فی الایمان (صح نقی الایمان عن بعض المفسرين باللسان)  
 وهم القوم الذین یقولون باللسان ولم یقروا بالقلب (قال الله تعالى  
 ومن الناس من یقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله  
 تعالى قالت الاعراب آمنا باللسان دون القلب (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا  
 اسلمنا) ای الانقياد والظاهر دعوى الانقياد والباطن روماء المقر باللسان  
 وحده فلا نزاع فی انه ليس بمؤمن (لغة) هذا الاشارة الى جواب سؤال  
 مقدرو هو ان يقال فعلى ما ذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكفي المقر  
 باللسان وحده مؤمنا مع انه ليس بمؤمن فلا يكون ذلك الجواب جوابا  
 فاجاب عنه بقوله واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فی انه ليس بمؤمن (لغة)  
 (ويجزي عليه احكام الایمان ظاهرها وانما التزام في كونه مؤمنا فيه كونه  
 وبين الله تعالى والنبي صلی الله علیه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون  
 بایمان من تكلم بكلمة الشهادة كما كانوا يحكمون بغير المتناهي قدل على  
 انه لا يكفي فی الایمان فعل الایمان بل لا بد من فعل القلب وهو الاذعان  
 والقبول فعلم منه ان معرفة أهل اللغة التصديق باللسان وحده كونه مؤمنا  
 تعالى علیه واصحابه باعتبار دلالة على التصديق القلبي (وبمضا) یحتمل ان  
 يكون عطف على قوله فيما مر والنصوص متعاضدة لئلا تكون فيكون المعنى  
 كما ان النصوص متعاضدة لئلا تكون فيكون المعنى متعاضدة على الایمان المذكور  
 ويحتمل ان يكون عطف على جموع المؤمنين السابقين فيكون المعنى كما ان المؤمنين  
 السابقين يدل ان على ان الایمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع المنعقد على  
 ذلك الاجماع منعقد على ان من صدق قلبه وقصد الاقرار باللسان

له كعروض افاءه لو  
 هه او اكره على عدم  
 الاقرار ولو كان الايمان  
 هو التصديق بالساد  
 لربك هذا المصدق  
 مؤمنار حسن  
 لله واما عطف الجز  
 على الكل كما في قوله تعالى  
 (تنزل الملائكة والروح)  
 فبما اول جمله خارجا  
 من الجملة لا اعتبارا لخطا  
 وهو ان جهرا على  
 السلام كما له و  
 بلوغه الغاية القصوى  
 من الكمال كما انه جلس  
 اخر فرجينس الملكة  
 فعم عطفه واما في  
 فخر الحال فلا يبر  
 هذا العطف كما ههنا  
 وكفى به حجة في امثال  
 هذا المقام هذا اذا كان  
 المبدأ بالروح حبريل  
 واما اذا كان السرا  
 به خلق اخر اعظم  
 بن الملكة كما في  
 بعض التفسير فلا يرد  
 به السؤال قطعا انما  
 مع حاشية كنغروى  
 مع اى كفى ظاهر  
 اقتناء المعطوف المغيرة  
 بينهما حجة على النقص  
 القائل بكون  
 الاعمال جزءا من الايمان  
 (عجلى)

ومنعه منه) اى من الاقرار باللسان (مالم من خوس ونحوه فظهور)  
 كما ذكرنا ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية  
 اى زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة بصدقان من اخبرها بالكفر واطهر  
 الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق المخالفة في التمكن اى شرح المقاصد  
 والمذكور في تفسير القاضى مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة  
 اى اخل قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافة لربك مؤمنا يمكن التوفيق  
 بينهما بان ما ذكره القاضى الايمان المسمى من التذلل الاول هو الايمان مطهرا  
 ولو كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان  
 تصديق باللسان واقرار باللسان وعمل بالادكان اشار المصنف (الى نفى ذلك)  
 بقوله فلما الاعمال اى الطامات فهي تتزايد في نفسها يوما فيوما ساعة  
 فحاشا لروا الايمان لا يزيد ولا ينقص فهو (اى فى بحث الايمان) مقامان  
 الاول ان الاعمال فورية اخله فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو  
 التصديق القلبى) اى لما ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى  
 كما ذهب اليه ابو منصور والتصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى  
 كلا التقديرين لو كان الاعمال ماخله فيه لزم ان لا يكون حقيقة الايمان عبارة  
 عما ذكر وهو خلاف ما ثبت بالدليل (ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة  
 عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات  
 مع قطع بان العطف يقتضى المغيرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف  
 عليه) اى العطف يدل على التباين وعلى ان العمل ليس بداخل فى الايمان  
 لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله قوله مع القطع بان العطف  
 الاخرى ممنوع لجواز ان يعطف على الشئ ما يدخل فيه لئلا تكون كما قال الله  
 تعالى (تنزل الملائكة والروح) والنكتة ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان فلا يمان  
 بلا عمل كغيره بل بشره وورد فى الكتاب ايضا جعل الايمان شرطا صريحة  
 للاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) وهذه  
 الجملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشطه (مع القطع  
 بان المشروط لا يدخل فى الشرط لا متناهما اشتراط الشئ بنفسه) لان  
 الشرط لو كان دخلا فى المشروط لزم ان يكون الشئ شرطا لنفسه



على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الايات  
الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والايات الدالة (على زيادة الايمان  
محمولة على ما ذكره ابو حنيفة (رحمته) اى القوم (كانوا امنوا في الجملة) مثلاً  
الله فاصبح محمد رسول الله والحق ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مطلقاً  
شرطاً في فرض بعد فرض في سكان او يومنون بكل فرض خاص (اى امنوا  
بما قال النبي صلى الله عليه وسلم محملاً واذابن احكاماً مفصلة  
ما اعتقد المؤمن عقيده تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده (وصح)  
اى ما حصل ما ذكره ابو حنيفة (رحمته) اى الايمان (كان يزيد بزيادة ما يجب  
الايمان به) لانه لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعي بل يزيد بزيادة  
الفرائض (وهذا) اى زيادة الايمان لكل فرض خاص (لا تصور في غير  
هوى النبي صلى الله عليه وسلم وفيه) اى فيما ذكره الامام ابو حنيفة  
من ان الايمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وهذا لا يتصور الا في عمر النبي  
صلى الله عليه وسلم (نظرات الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن  
في خبر عمر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالاً فيما علم اجمالاً  
وتفصيلاً فيما لم تفصيل لا ولا خفاء في تفصيل ازيد) من الايمان الاجمالى  
بل لكل اى علمه في هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كاشات فرض بعد  
فرض في ذلك الزمان فالزيادة كما تصورى في ذلك الزمان تصورى في هذا  
الزمان . وتقدير النظر ان الاسلام زيادة الايمان لا تكون الا بزيادة ما يجب  
الايمان به كما ذكرتم له لا يجوز ان تكون زيادة بحسب كونه اجمالياً وتفصيلياً  
اذ لا خفاء في ان الاجمالى محض درجة عن التفصيلى في الكمال وان كان  
لا يخط في الاتصاف باصل الايمان فمن حصل فيه ايمان تفصيلى كان  
ايمانه ازيد بل اكمل من الايمان الاحمال الذى لاخره والجواب عن هذا  
النظر ان الاسلام ان التفصيلى اكمل وازيد بل الاجمالى والتفصيلى على السواء  
ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصاً فلم يكن ايماناً لان نقصان ذات الشئ  
يستلزم تغييره وتبدله . وما يقال من كون الراجح لا يخط عن درجته انما  
هو في الاتصاف باصل الايمان فهو في غاية الشناعة اذا ثبت الاصل والفرع  
في نفس الايمان قول لم يقل به لحد . قيل في جواب النظر الظاهر ان مراد

له تال الامام  
هذا بحث لفضل لان  
للماء بالايمان ان  
كان هو التصديق  
فلا يقبلها وان  
كان الطاعات  
فيقبلها ثم قال  
الطاعات مكمل  
للتصديق وكل  
ما قام من الدليل  
ان الايمان لا يقبل  
الزيادة والنقصان  
كان معروفاً اصل  
الايمان الذى هو  
التصديق وكل ما دل  
على كون الايمان  
يقبلها فهو معزى  
الى ما قبل وهو  
المقرون بالعدل -  
(يعنى شرح البخارى)  
كل فرض من الصلوة  
في الاسراء ليلة  
السبت سبع عشر  
رجل قبل الهجرة  
بسنة ونصف و  
كانت قبل صلوات  
قبل طلوع الشمس  
وقبل غروبها  
الزكاة فرضت  
في السنة الثانية  
قبل فرض رمضان  
والصوم فرض بعد  
مكة الفيلة الى مكة  
لغنى شعبان بعد  
الحج بسنة ونصف  
والحج فرض في اواخر

له وحاصل النظر ان  
الایمان عرض لا یبقی  
الا بتتابع الامثال في  
الوجود ولا یقتل كونه  
المثل الموجود زیادة  
في المثل المعدوم (ابن  
العروس) <sup>سنة</sup> الروحاني  
للمشائخ بقوله سبحانه  
فهو علی نور من نوره وفي  
الآثار ان علامة حصول  
هذه النور التجافي عن  
وان الغرور والانیة  
الی دار الخلود (ابن العرب)  
لیصورهم بین یدیم  
الآية ۱۰ <sup>سنة</sup> فتمناه انه  
یزید باعتبار أعماله الخیر  
حتى یصل صاحب الجنة  
دخولاً ولینقص  
بأذنیای أعماله السيئة  
حتى یصل صاحب النار  
اولاً ثم یدخل الجنة  
بایمانه الخیرا حرم مقص  
مذهب اهل السنة (شرح  
فقه الاکبر لعل القاری)  
<sup>سنة</sup> قال صل الله علی  
علیه وسلم ما فضل  
علیکم ابو بکر یکشفه  
صوم ولا صوة وکفته  
لبشی وقرق قلبه (زبیه  
الرسائل لجد والانیة  
الثانی احمد انغاری)  
المعروف بطلام الربانی  
(المصنفی)

الی حقیقة روحه الله تعالی زیادة الزمان زیادة ما یجب به الایمان فی الواقع و  
ذا الایتمور فی غیره البنی صل الله تعالی علیه وسلم لا تقطع الوحدی  
وما زیادة الایمان التخصیل بحسب اطلاعه علی تفصیل الوحدی او زیادته  
علی الایمان الإحالی فلا کلام فی (وما ذکر من ان الاجماع لا یلحق  
عن دجته فانما هو فی الانصاف بأصل الایمان وقیل) فی الجواب  
عن الآیات الدالة علی زیادة الایمان (ان الثبات والوام علی الزمان زیادة  
علیه) ای علی الزمان (فی کل ساعة وحاصله انه یزید بزیادة الزمان  
لما انه) تعلیل لقوله یزید زیادة الزمان (عرض لا یبقی الا بتتابع الامثال  
وفیه نظراً) ای فیما ذکر من ان الایمان یزید زیادة الاتقان (لان حصول  
المثل بعد انعدام الشئ لا یتصور من الایمان فی الشئ کما فی مواد الجسـ  
مثلاً) والجواب عن هذا بان یقال نظرنا واد علی حاصلات لان القاطل  
بهذا القول لا ینعی به انه یزید زیادة الزمان حتى یوه هذا النظر بل صدق  
ان زیادته بالثبات غایة ما فی الباب ان الثبات لا یتصور الا بزیادة الزمان والثبات  
امر معنوی یتقرر العقل لیس بعرض حتى یتقی یقید والامثال ونظرفیه  
بان حصول المثل بعد انعدام المثل لا یتصور من الایمان فی الشئ (وقیل  
المعاد) من الآیات الدالة علی زیادة الایمان (زیادة شریته وشرقیه  
وضیاته فی القلب فانه یزید بالأعمال ونقص بالخاص) بل یدعی ساری ابن  
عمر رضی الله تعالی عنهما قال قلنا یا رسول الله الایمان یزید ونقص قال نعم  
یزید حتى یدخل صاحب الجنة ونقص حتى یدخل صاحب النار (ولما روی  
انه علیه الصلوة والسلام قال لو وزن لیان بی بکر مع لیان جم الخلائق  
لرنح لیان بی بکر) یعنی من جهة قوة وضیة لا من جهة زیادة والنقصان  
(ومن ذهب لیان الخلیفین الایمان فقبوله) ای الایمان (الزیادة و  
النقصان ظاهر) رد علیه باننا اذا انتبه بعض العمل لثبات الایمان حیث  
لا تنفاجزته کما هو مذهب المعتزلة فلا یتصور الایمان وقیل ببقاء الایمان  
ما بقی التصدیق فهو قول بان العمل جزء من الزمان الكامل فلا کلام فی  
قیل یخون ان یتصور ان العمل بانتهاء وجهیه کما تنفج الجوه والزمکوة  
من المقبول وكسقوط الصلوة عن الخائض ولذا قال علی الصلوة والسلام

سواء وایمان اهل السلام  
ای من الملائكة واهل الجنة  
والارض من الانبياء واهل  
الارض من المؤمنين من الاراد  
الهم لا یزید فی انفسهم من  
هم لا یزید فی انفسهم من  
الارض من اهل الجنة  
کما فی سورة الفلق والبر  
فیه یقول فی مقام الاعتقاد  
والطریق ان الایمان لا یزید  
الزاد والنقصان من جهة  
اصل التصديق لان جهة  
الیقین فان مؤتبه اهلها  
مشتافته فی کمال الیقین فان  
مؤتبه من الیقین فرق مؤتبه  
من الیقین واوله اورد لیس  
کالمؤتبه وعلی هذا فالزاد  
بالزاد والنقصان القوة  
والضعف فان التصديق  
بطریق الشمس اقوی من  
التصديق بحمد و العالم و  
ان کان امتسا و بین فی  
اصل تصديق المؤمن به  
و نحن نعلم قطعا ان ایمان  
احاد الامه ليس كما یأت  
الشی علی الصلوة والسلام  
ولا كما یأت الصلوة باعتبار  
هذا الحقیق وهذا معنی  
ماورد ووزن ایمان ای بر  
آیه من جهة ثبات الایمان  
من زیادة الاحتیاجات  
افراد الانس من اهل الامه  
فی كثرة الطامات وقلة العتبات  
وکثرت مهتة النقضات وعلی  
اصل وصف الایمان فی کل شیء  
منها یختل الا فکلنا فالحال  
الظهور ان المؤمن علی هذا

ومن ناقصات العقل والدين) او يكون ناقص العقل ناقصا في زيادة قلة ناقص  
اصل له كقوله نصف الصورة في الصورة فاقترابا ناقصا قوامها (ولذلك قيل  
ان هذه المسئلة) اي قول الزيادة والنقصان وعدم قوله (فهم مسئلة  
فمن الطامات جزء من الايمان) وفي ضمن قول ان الاحمال جزء من حقيقة  
الايمان فمعرفة هو قابل للزيادة والزيادة الاحمال وقابل للنقصان بنقصان الاول  
لان زيادة الاول يستلزم زيادة الكل ونقصانه ومن قال ان الاحمال ليست  
بجزء منه قال ان الايمان قابل للزيادة والنقصان وقال بعض المتأخرين (او  
مولانا عبد الله والدين دعه الله تعالى) لا تسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل  
الزيادة والنقصان بل كانت قوتها في القاطن ان تصديق احاد الامه ليس  
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم والسر فيه ان القوة العقلية مستغنية  
للقوة الحيوانية فالعقل وانة فمن بان الله رب العالمين اخر الوهم  
فيستولي عليه هوى معاشه كمن يتوهم بان الميت جاد ثم يخاف منه يوم  
يكون اذا انظر الروح عن الظلمات الحيوانية ونور بانوار الملكية استولى عقله  
على حواسه فلو كانت الذين لا خوف عليهم ولا يخزنون ولان العقل متغافرة و  
كذلك الغيوب والاعتقادات بالشك والضعف فان قلوب الصديقين الحاشدين  
وتقواهم واعتقادهم لاتماثل من ههم من القائلين من منازلهم ومقاماتهم  
وكذلك قلوب المجتهدين بالادلة العقلية والتقليدية على تحقيق شيء من العلوم  
لتحصيل اليقين تتغير قلوب المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن  
وصفها والحق ان التصديق انفسهم ما يعمد اليه العقل الغالب كما ذهب  
اليه البعض فالتفاوت بين وانفسهم اليقين نقد قيل انه لا تفاوت لعدم  
احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين بحمدش العالم ليس كاليقين  
بان الكل اعظم من الجبر ما في الجبر فظاهرا اما في القوة فلان التشكيك  
لا يدور حول عظم الكل بخلاف حمدش العالم وكونه في التصديق الواحد  
بالنظر الى شخصين (ولهذا) اي لاجل زيادة التصديق قال ابراهيم  
عليه السلام ولكن ليظهر قلبي (رب ارفي كيف تحيي الموتى  
قال اولرتؤمن قال بلى ولكن ليظهر قلبي) فقد طلب الطائفة فيما يستقده  
ويؤمله بانفسهم للشاهد الى الدليل فانه يدل على قبح التصديق للزيادة



وفی ابراهیم فکات احدی ابراهیم کالف والیاء وهو المشهور و ابراهیم  
 کذلت الالهة یحذف الیه و ابراهیم بالغوث و ابراهیم الفواحدة و منهم الالهاء  
 و بكل لغة هو اسم الجحش و حمة ابراهیم عند قوم و عند اخرین ابراهیم و قيل فيه  
 ابراهة و رابعة و الطائفة زیادة توطن یسکن یحصل للنفس علی ما ذکرته  
 فان حکان الدردک یقینا فاطینتها زیادة الموقن و کماله کما اذا اعتقد  
 بان الله رب العالمین و انه مالک الملمات کماله لیرضی عن جود یوموم  
 حواشیه و لو کان اهل الدنیا فی عیاله و لیرضی بالبطولة فیراه و لو حکان  
 اهل الدنیا عدو له و لذلک اری ان ابراهیم علیه السلام لما رعی بالخیفی الی  
 نازر و دلقیه جبرائیل علیه السلام فی الهواء فقال هل لک من حاجة فقال  
 ابراهیم اما الیک فلا و ان کان للدردک طینا فاطینتها رجاء جانبی الظن  
 یبحث یکاد یدخل فی حد الموقن و قد یبقی ههنا ای فی بحث الایمان و بحث  
 اخر و هو ان بعض القدریة هو الذی یقول بان الفعال الصادرة عن  
 العباد بلا اختیار تكون بقدره العبد فقط لا تأثر لقدرة الله تعالی و ذهب الی  
 ان الایمان هو المعرفة ای معرفة الله و معرفة رسوله قول فان قال ذلک  
 بأیمان المعاند فهو معاند و الا فله اذ بالمعرفة و التصدیق واحد کما قال علی  
 کرم الله تعالی و وجهه الایمان معرفة و المعرفة تسلیم و التصدیق و الحق  
 ای اتفق (طحاو ناعلی فساد) ای المعرفة (لان اهل الکتاب) من الکفار  
 کانوا یعرفون نبوة محمد علیه الصلوة و السلام کانوا یعرفون نبوة محمد  
 مع القطع بکفرهم لعدم التصدیق و لان من الکفار من کان یعرف الحق  
 یقینا و انما کان ینکر ضاوا و استکبارا قال الله تعالی و یجدوهم ای انکروا  
 نبوة محمد صلی الله تعالی علیه و سلم و استیقنتم انفسهم بالاطحان الکافر  
 علی قسین منهم من یجد الباری تعالی و یبیدا لا و ثان و منهم من یثبت  
 تعالی و هو علی ضوین منهم من یشک مع غیره فخلده اذا قالوا لا اله الا الله کان ذلک اسلاما و کذلک اذا قالوا لشهد ان محمد ارسل  
 الله و ذلک لا یتهم یمتنعون فی دینهم من کل واحد من الشهادین فاذا اتوا بها  
 دل علی انتقامهم مما کانوا علیه و علی هذا اذا قالوا قد اسلمنا و انحن  
 مسلطون و القرب الثانی من ثبت الباری تعالی فله غیره بل یقول

له المستتر من الباری  
 من اطلعه الله تعالی ستر  
 القدر لا یرى کل مقدور  
 یحب و قومه فی وقت المعلوم  
 و کل ما لیس یقدر و یتم  
 و قومه فاستتر من الطیب  
 و الا فله لا یقیم و تری  
 سید علیه و عن عمر رضی  
 الله عنه انه سأل عبدا لله  
 ابن سلام عن رسول الله  
 علیه السلام فقال انما  
 امره من ابی لا یست  
 اشد لی عهد انه یولی و  
 ولدی فعل و الدیخات

بالتوحيد ولكن يجهد الرسالة فإنه لا يكون مسلماً بقوله لا اله الا الله لا اله الا الله  
 لم يقتل وامان عليه طاعت الله الشهدان هو دارس الله كان مسلماً وبقوله  
 من اهل الكتاب يقولون ان محمد رسول الله الى العرب دون بنى اسرائيل  
 وهذه الفرقة لا يكون احد منهم مسلماً باتيان الشهادتين حتى يبدأ من الدين  
 الا ان كان عليه ولو قال واحد منهم ان مسلماً او من لم يكن بذلك مؤمناً  
 او مسلماً لانهم يزعمون ان الامان والاسلام ما مع طهر (فلا بد من) معنى  
 ليس لا بد من فعل من التلويح وهو التفرج (من بين) الفتيان معرفة الحق  
 في استقامتها (اي احكامهم وبين التصديق بها) اي الاحكام واعتقادها  
 ليحكون (الثاني) اي التصديق (لما تادعنا الاول) اي معرفة الاحكام  
 (والفكر في كلام بعض المشائخ هذه الاشارة الى الفرق ان التصديق  
 عبارة عن رباط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو) اي رباط القلب  
 (لا مركب) ثبت باختيار المصدق ولهذا (اي لاجل انه كسب رباط عليه  
 ويجعل) اي التصديق (راس المبادئ بخلاف المعرفة فاشهر ربما) و  
 في ريب الفات ضم الراد وفتحها مع التشديد والتخفيف وبناء التانيث ربت  
 وفي التشديد والتخفيف وضم الراد وفتحها وما كافي عن البحر فيجب  
 دخوله على الفعل (لحصول) لا كسب كمن وقم بعمر على جسم فحصل  
 معرفة انه جدار او جحر فيحين يكون المعرفة امر من التصديق لانه  
 يكون بالاختيار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب فقط  
 (وهذا) اي ما ذكر من الفرق (لما ذكره بعض المحققين) كما يجب التوضيح  
 (من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر حتى لو وقع ذلك)  
 اي نسبة الصدق الى الخبر (في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً)  
 وان كان معرفة وهذا (اي القول بان للنفس فعلاً اختياراً هو رباط القلب  
 ونسبة الصدق الى الخبر) مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو  
 من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية (فيكون التصديق  
 من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحققين موحوا ان التصديق من الافعال  
 الاختيارية (لانا اذا تصورنا النسبة) هذا بيان كون التصديق من الكيفيات  
 النفسية (بين الشئين) وشكنا في انما (اي النسبة) بالاشابات

طه قوله فلما رما الخ  
 فحينئذ يكون المعرفة  
 امر من التصديق لانه  
 قد يكون بالاختيار  
 والتصديق لا يكون الا  
 بالاختيار والكسب  
 زاده سلف الذي ذكره  
 في التصديق ۱۲  
 العلم اما تصور واما  
 تصديق سلف تصورنا  
 نسبة اختيار الى زيد بل  
 نقل واثبات وهو معنى  
 تصور النسبة المحسنة  
 (عمر)

اول الشك في اقرار البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول  
وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق (ان تلك  
النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع) نعم هذا جواب  
عن سؤال مقدم تقديري انه لا بد من كون التصديق كيفية نفسانية ان لا يقع  
التكليف على الايمان لان التكليف مبني على الافعال الاختيارية واذا كان  
الايمان الكيفية لا يقع التكليف عليه فلما لم يقوله نعم (تحصيل تلك الكيفية  
يكون بالاختيار) وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار (في مباشره) الاسباب  
المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الى ذنوبه والسبب جلية هذا اتصال اثر  
الفعل (و هو من النظر اليها و فهم لوازم) من الشرك وغيره ونحو ذلك  
لتحققه ان في هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية والثاني ما يحسن  
الكيفية والثاني فعل بلا شاهد والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون  
الثاني (وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان) اي التكليف بالايمان انما هو  
لكون اسبابه اختياريا (وكان هذا هو المأخوذة) اي التصديق (كسبيا  
اختياريا) المراد به كون اسبابه اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا  
ولو بواسطة وكلام الشارح ذوالوجهين فلهذا اتى بكلمة التفسير (ولان تكلف  
المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) اي لا تكلف المعرفة في الايمان بدون  
التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار وبمباشرة الاسباب بل لا بد  
من التصديق (فهم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار وتصديقها  
ولا بأس بذلك) اي يكون المعرفة المذكورة تصديقا (لا محض) فيحصل الخلق  
الذي يصبر عنه بالقارسية كجويدن وليس الاذعان والتصديق سوى ذلك  
اي المعنى الذي يصبر منه بالفارسية كجويدن (و هو حله) اي حصول  
المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدمه وان يقال  
هذا الحفظ التصديق حاصل لبعض الكفار المعادين المستكرمين مع ان  
ليس بمؤمن ولا يكون التصديق المذكور هو الاذعان بعينه فاجاب عنه  
بقوله وحصوله (للكفار المعاندين المستكرمين مع) يعني لانهم لا يسلّمون  
ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين (وعلى تقدير الحصول) اي  
ولو سلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين (فكفروا هم)

سلك من حال تلك  
السنة بعد اقامة البرهان  
انما هو الكيفية التي هي  
الاذعان والقبول (وعبر)  
سلكه وانما لا يتقدم  
سلكه ويختص الكلام  
ان المعتبر في الايمان نوع  
التصديق المنطقي الذي  
هو المعنوي بعينه فقلت  
النوع هو التصديق المنطقي  
المعروف بترك الجود  
بالعلم واليقين من  
سائر الاديان الباطلة  
فهو مشروط بالاختيار  
اما في نفس التصديق  
كما اذا حصل بمباشرة  
الاسباب اختياريا كما انظر  
وتقليب الحديقة واما  
في حله فمقتضى ذلك  
العلم كما اذا حصل له  
ذلك التصديق ضرورة  
فذا لم يتصل الخلق بمعرفة  
مكلف بجعله مقبولا  
بذلك الترتيب كالحاشي  
كله يوصى على الجهلان  
وكنفروى "سلك قوله  
وبهذا الاعتبار  
التصديق انما يتكليف  
بالشك بحسب نفسه  
غير التكليف بحسب  
تحصيله والاول لا يتصور  
الان مقولة الفعل  
(دخول)

لہ یعنی ان حصول انکسار  
بالتب لا یکنی فی حصول  
الایمان الشرعی بل لا بد  
من تحقق شروطه من  
الافراز و عدم التسلط  
و صحت ادوات الکفر طحا  
سماں کلام فلا منافاة  
بین الاذان انھیں بوجہ  
صحت الکفر بطلان شرط  
اعتبار الاذان ایما شرط  
وقیام عادات التکلیف  
یجوز الشیعہ (ابن العربی)  
مطلوبہ خاصہ باطل  
بقسم من الدلیل و فیہ  
مایل علی انہ یکمل الحسن  
فیہ الموصوفان القریۃ داراً  
فیہا الموصوفان لصلوات  
(شیخ زکریا) کلمہ قال  
فما حکمک صراحتاً بالمرسلات  
قال انما ارسلنا ان تعامر  
یحیی بین المرسل علیہم  
جہاد من طین مسوۃ  
ہذا ذلت للعصرین  
الایۃ (فی سورۃ الذاریۃ)  
کلمہ فی قرع قوم لوط  
کلمہ سواء قلنا  
باتحاد ہما مفہوما  
اولی الصدق (عمر)  
کلمہ تصور المرادی  
یعنی ان المراد بالوحدۃ  
عدم حتمہ سلب احدی  
عن الآخر و ہما من  
الترادف والتساوی  
و یثبت بکل ضمائم  
(رحمائی)

یكون بانكارهم اللسان وامرهم على السواء والاستكبار وهو من علامات  
التكذيب والا نكاروا الايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع  
قريب المظهر من الخضوع لان الخضوع في البدن والخضوع في الدم والبدن  
والصوت وقبول الخضوع السكون والتذلل (والانقياد) هذا هو انقياد القلب  
والجوارح لكن نفسهم بقوله (معنى قبول الاحكام الشرعية والادعاءات)  
خاصة بانقياد القلب ولا اقل (وقلتك) اى القبول والادمان (حقيقة التمسك)  
على ما امر) والمفهوم منه كون الايمان والاسلام مترادفين (ولو يله) اى  
لا يذكون الايمان والاسلام واحدا قوله تعالى فامرجنا من مكان فوطها  
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين هذه الآية تدل  
على كون معروفهما متحد لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولو لا الاتحاد  
فى المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المواد من المؤمنين والمسلمين رجل  
واحد وهو لوط عليه الصلوة والسلام هذه الآية تزلت فى حق قوم لوط عليه  
السلام دون امر الله تعالى بالاخراج فيها بينهم وبأبجالة لا يثبت فى الشرع  
ان يحكم على احد بانة مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا ينفى  
بوجودهما سوى هذا) اى سوى الاتحاد فى النكت لا للتعدد (وقلتك) كالم  
المشاعر اعم ارادوا عدم تكرارها بمعنى انه لا ينفك احد هما عن الآخر  
الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد بحسب الذات (لما ذكر فى الكفاية  
من ان الايمان) من بيان ما (هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من مواعيد ونواحيه  
والاسلام هو الا نقياد والخضوع لاهيته وهذا) اى الانقياد (ولا تحقق  
الا بقبول الامر والنهي فان الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتفازر ان)  
حاصلها بأبجالة الى هذا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذى هو  
بمعنى قبول الاحكام الشرعية لله فى الامر والنهي والادمان بها كان  
الايمان مبنى الاسلام بحسب الصدق للاتحاد فى المفهوم الذى هو اول المشاعر  
(ومن اثبت التفازر) اى بحسب المفهوم وبحسب الصدق (يقال له) اى  
لمن اثبت التفازر (ما حكم) ما استقام (من) من ولم يسلو واسلو ولم يؤمن  
فان ثبت لاحد ما حكمه ليس ثابت للآخر فيها ولا تفازر جزاء لقوله من اثبت  
(ربط لان قوله) اى كلام الكفاية (فان قيل) من جانب من اثبت التفازر



لله من الميثاق  
الايان هي يعصم وسعد  
شعته لان الايان بطمو  
سبون شعبة لانه لو  
الايان كذلك اماطة  
الاي عن الطريق والخطا  
في الايان وليس كذلك  
(شرح طه الم)  
كله الجواه شعبة من  
الايان (الحديث)  
كله الطاهران هم  
هنا معنى ثبت كمال  
قوله هو عند الناس  
انما عاش فخره  
مقلدة هم بقوله ولا  
ينبغي ان لا وسلمان هم  
بعض خلاف الباطل  
فقله لا ينبغي  
حينئذ بمقوله  
يعرف فلا كلام في المقابلة  
بينهما واما الصور التي  
ذكرها الشارح جوار  
لا تستثنى فيها ولا  
ينافي هذا الكلام  
مفيد اذ انما المراد بذلك  
الصور مثل التبرك بذكر  
الله وغيره لكن الشارح  
ادرج تلك الصور في  
قول المصنف وحمل  
قوله ولا ينبغي على  
خلاف الاولى فضا يكون  
قول المصنف هم بعض  
الاولى ولا ينص على المقابلة  
حينئذ بينهما موجودة  
(حاشية كفري)

(وقد) صحة (في) اي اقولوا جوهرا على سبيل صاحب الرسالة (عليه) اي  
على النبي (ان تدون) مقول قل لا الايمان بالله وحده) سأل عن شجرة  
الايمان لان اركانها رفق بالله ورسوله واملح على رسول الله صلى الله عليه وسلم  
عليه وسلم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واملح على الصلوة واليتام  
الزكاة وصيام رمضان وان تطوا من المقيم اي من مال الغنية (المختص)  
فلا يمكن للملوك ثمرات الاسلام فلا ينبغي ان يكون حقيقة الايمان هو التقدير  
فيكون صريحا في الايمان كما في خبره بكلامه اولا قول في جواب اهل عليه السلام  
الله الله صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم واملح على الصلوة واليتام  
النبي صلى الله عليه وسلم والاسلام (ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله  
واليتام وصومك وشدة) شرقال ما الاسلام فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم واليتام  
لان تشهد ان لا اله الا الله (الحديث) وهذا التفصيل في السؤال والجواب  
صريح في ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعات وتؤدية عطف  
المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كتاب الله مرادوا ولو لا  
التفصيل لما جاز العطف (وكما قال عليه الصلوة والسلام الايمان بضم) البضم  
يكسباياه ما بين الثلث الى القسم من يضم وهو العظم او من اثني عشر الى  
عشرون (وسبعون شعبة) الشعبية الطائفة من الشئ وغصن من الشجر و  
يضم شعب والشعب بالكسر الطريق في الجبل والعقر القبيلة (اعلاها  
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذي) اي ازالة المؤذي (عن الطريق)  
والغذاء في مقابلة عن اولائه من دناءة والادنى تصرفت على وجوه تارة  
يحميه عن الاقل والاصغر مقابل بلا كثرة تارة عن الاحقر والارذل فقابل  
بلا عظم ولا فضل وتارة عن الاقرب فيقابل بلا بعد وتارة عن الاول فيقابل  
بلا اخر وموضعها عن الدنوي القدر لانه مقابل بلا فضل والمعاد  
بالحديث اطلاق الايمان على شهادته ولزم رده المحصولي العدد المذكور  
بل تكثر الثمرات او راد صهرها في انواعها (واذ يوجد من العبد التصديق  
والاقرار بحكمه ان يقول انا مؤمن حقا لتحقيق الايمان) وهو التصديق (اي  
لا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه) اي لفظان شاء الله ان كان للشك  
فهو كفر لعمالة لان الشك يناق التصديق (وان كان للتأديب) اي لرعاية

الادب مع الله تعالى (ولمآله الامور الى مشيئة الله ثم اولئك في العاقبة  
والمال لا في الآن والحال اى لاشك في الآن والحال والا ان زمان يقيم فيه  
كلهم المتكلمون بل لا ان يتضمنه لآل التعريف واما اللام فظاهراً فليست  
للتعريف اذ شرط لآل التعريف ان يدخل على النكرات فتعرفها والا ان  
لجميعهم مجرد عنها وليس المراد بالحال الآن المختلف في كونه زمان  
موجود انجز ولا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود وعند بعض حكماء  
غير موجود بل المراد طرفة الان معه والقدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية  
لما مضى وبداية للمستقبل ولا حل ذلك يقال زيد جميل الان هم ان جنى حلا  
واض وبعضها مستقبل فالمال هو المقارن وجرت فظله لوجود جز معناه محمول  
يكتب الان فيكتب مضارع في صفة الحال وجود فظله مقارن لوجود وجهه كذا  
لا لوجود جميعها (او للتبرك بذكر الله تعالى والتبرى عن تركية  
نفسه والا عجب بحاله) عطف تفسيرا وعجاب النفس بمادة من غير روى الرجل  
نفسه شريفة وخبر من غيره (فلا حل) جواب لقوله وان كان للآدب الخ  
(تركة) اى ترك ان شاء الله تعالى (لما آتاه يوهبهم بالاشك) قيل بل الا الى  
تركه ان لم يكن المتكلم وليغا وان كان يلغيا متغفلا للادب لمحسن طرقة  
التبرك ونحوه لان الكلام قد يحسن من متكلم دون آخره وروى ان النبي  
صل الله تعالى عليه وسلم اخذ القمار يقول السلام عليكم اهل القمار  
وانا ان شاء الله بكم لاحقون هم ان المحرق مقطوع (وقطع) اى ولا حل  
الوهم قل لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن لاشك في الآن و  
الحال فلا معنى لشيء الجواز كيف) اى كيف يكون للنفس محذور وقد ذهب  
اى والحال قد ذهب (اليه) اى الى الجواز كثيرا من السلف حتى  
العبادة والتابعين وليس هذا اى قول العبد انا مؤمن ان شاء الله  
هنا جواب عن سؤال مقدر تقدر ان المشايبة حاصلة متحققة في هذه  
الحالة مع انه لا يجوز ان يقال للتصديق انا شاب ان شاء الله فلهذا جاز ان يقال  
للتصديق انا شاب في هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله لان لا يمان شي حقيق  
معلوم الحد وهو تصديق محمد صل الله تعالى عليه وبجاءه من عند الله  
فاجاب بقوله وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان لشباب

له الان وجه البناء فيه  
شبهه بالحق في هذه القصة  
بنزع اللام وبالتنبيه  
واجبهم والتصديق فنهت  
صفاسم لا شاة او حق  
التعريف (نائبه) له  
مع قطع النظر عن معنى  
الشروط له يقال  
لا يجوز له روى  
ان عباده بن مسعود  
كان يقول ذلك  
وهو ظاهر الرواية عن  
الامام الشافعي لان  
(عس)

ليس من الافعال المكتسبة فلا يتصور فيه الشك ولا ما يتصور به البقاء  
 عليه اي حل الشباب في العاقبة والمالك ولا ما يحصل به تركه النفس  
 ولا جباب بل مثل قوله انا ارا احد يقن ان شاء الله فانما اي الذي هذا  
 والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيها الامور المذكورة والى هذا يقضي  
 الحق يقال زهد في الامور اذا عرض عنه وزهد في الاموال اليه بخلاف  
 رغب فان لفتة رغب اذ كان وجهها الى مناهل المال ان كان جدياً عنده  
 العرض عنه لوجوب حصول الحقيقة ان ان الحاصل للمعد هو حقيقة  
 التصديق الذي به يخبرهم عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة  
 والضعف لان تصديق الانبياء اشد من تصديق احوال الامة وحصول  
 التصديق الحاصل المضي عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى اولئك  
 هم المؤمنون حقاً لهم مغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى قوله  
 وحصول التصديق مبتدأ لقوله انما هو في مشيئة الله تعالى خبر ثبت ان يقال  
 انما هو من ان شاء الله بناء على ان حصول التصديق الكمال الخبي لا يكون  
 الا في مشيئة الله تعالى هذا يدل على ان الخباة بكمال التصديق والحق انه يقاتله  
 في الخباة ولو تقليداً ويمكن ان يقال كماله في الحال بسبب بقاءه في الخباة ولو انقل  
 من موضع الاشارة الى الجحامة المنسوبة الى الشيخ ابن الحسن الاشعري  
 انه يقول ان يقال انما هو من ان شاء الله بناء على ان العبرة في الاسباب في  
 الكفر والسعادة والشقاوة بالخباة حق ان المؤمن السعيد مات على الايمان  
 وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافة الشقي مات على الكفر  
 فعرف بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى  
 في حق ابليس وكان من الكافرين قالوا ان ابليس حين كان معلماً للملك  
 كان كافراً وكان الصباية مؤمنين حين عبدوا الصنم ولا ير عليه انهم لو كانوا  
 مؤمنين لما امر النبي صلى الله عليه وسلم بما علم بما علم لان المقابلة لصورة  
 كفرهم ويقال ابليس اسم العجى ولد لك لا ينظر وهذا قول الى عبيدة  
 وقال غيره وهو افعيل من ابليس يلبس بافاس وكذا قال ابن عباس في رواية  
 ابن صالح انه ابلسه من رحته وكان اسمه عزازيل ويقال عزازيل وانما  
 لم يصره لانه لا يسمى له فاستقل روي قوله عليه الصلوة والسلام السعيد

له للمعد بخلاف الايمان  
 لانه وان لم يكن في حدة انه  
 مكتسباً لكنه مكتسب  
 بواسطة مباشرة اصيله  
 كما مر تقريره في الايمان العرفي  
 كله من رغب عن شئ  
 فليس معنى له لا يبا  
 الى الايمان الحاصل في  
 الحال بل ينال على ما  
 العبرة بالخبر (عمره)  
 كله في اول سورة  
 البقرة ٢٧ هو اي حل  
 ما اشير اليه بقوله  
 عليه السلام آه



من سعد في جن له الشقى من شقى لا جن له (قوله ان من سعد في جن له لا يضر الكفر بالظالم لان ما قبله يكون بلايمان البتة لمعلاق علم الله بما به ومن شقى في جن له لا يضره الا ما قبله من كفر في اخر عمره لا تقدر الكفر طير (اشار) جواب لما ذكره البطلان ذلك) اى المنقول عن بعض الاشاعرة (يقوله والسعيد قبل شقى بان يرتد بعد الايمان فخر له والشقى قد لا يسعد بان يؤمن بعد الكفر) قال بعض الحكماء علامة الشقاوة خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والنوم والكلام ولا صبر على اللب وتساوق القلب وكثرة الذنوب وسيلان الموت والوقوف اى نسيان الوقوف بين يدي الملك عز وجل والتفكير بكون من الشقاوة والسعادة دون الاستقامة ولا شقاء وصا) اى الاسعاد ولا شقاء (من صفات الله تعالى ان لا يشقى تكون السعادة ولا شقاء تكون الشقاوة) ونفس التكون صفة انسية لا تتبدل كما مر (ولا تقدر على الله تعالى ولا على صفاته لما مر من ان التقدير لا يكون محلا للحدوث وكفى انه لا خلاف) بين الاشاعرة وبيننا في قوله انا مؤمن حقاقوله انا مؤمن ان شاء الله (في المعنى) اى التزام نزلهم لفظ (لانه ان اريد بلايمان والسعادة مجر حصول المعنى) من الايمان والسعادة (فهو حاصل في الحال) فحينئذ لا يكون انا مؤمن ان شاء الله جازما بهذا الاعتبار (وان اريد ما يترتب عليه الفناء والفراق) وهو الايمان الكامل بوايمان العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل بغير معلوم كماله والثانى يتبر حصوله في العاقبة (فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال) فحينئذ يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى ولا شاعرة يعتبرون هذا القول (فن قطع بالحصول) بقوله انا مؤمن حقا (ان اراد الاصل اى مجر حصول المعنى) ومن فرض الى مشيئة الله تعالى) كالا شاعرة بقوله انا مؤمن ان شاء الله (انما والثانى) اى ما يترتب عليه الفناء (وقد رسل) (الرسول) لما فرغ من الاحكام والاحوال الاخرة شرع الا ان الى النبوة والاحوال المتعلقة بارسال الرسل (جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد) وهو ليعمال الخبر من الله تعالى الى العبد (ربين الله تعالى) وبين ذوى الالباب من خلقه اى من مخلوق الله تعالى (لنرى) اى

عليه قال ابن مسعود  
الله تعالى عنه قال صلى  
الله عليه وسلم  
ان خلق الله كجهم في  
بطنهم اربعين يوما فخلق  
ثم يكون علقه مثله ذلك  
ثم ينفخ فيه الروح فوالى  
ثم يرسل الى الملك فيؤمر  
بلوهم كلمات يكتب رزقه  
واجله واول موته وشؤم يومه  
ثم ينفخ فيه الروح فوالى  
لا اله الا الله  
يعل اهل الجنة حتى  
ما يكون بينو بينه الا ذمام  
فيستقر عليه الكتاب فيعمل  
بكل اهل النار فيدخلها  
وان احذر ان يصعد به  
اهل النار حتى ما يكون بينه  
وبينها الا ذراع فيسقط عليه  
الكتاب فيعمل به اهل  
الجنة فيدخلها فوالى  
الله فقد صرح النبي عليه  
السلام بان العبد يكون  
مؤمنا او كافرا في ظاهر  
الحال والعبارة انها مجر  
بالحقيقة المبنية على العا  
فالكل متفقون في ذلك  
لا يتصور منهم نزاع  
(حاشية كثرى)



بجانب الوجود (كما ذهب اليه بعض المتكلمين) وهم الاشخاص وهم الذين  
 منعوا تحليل افعال الله تعالى بشئ وقالوا ان الاول لان اشتغل على الحكم  
 بالحكمة فهو باعث له بل يستوى شوقها وحسبها بالنسبة اليه تعالى ثم ارسل  
 هرا الذين اوحى اليهم بجهرا ائيل عليه السلام والانبيااء هم الذين اوحى لهم  
 اليهم بجهرا ائيل عليه الصلوة والسلام وانما اوحى اليهم بذلك اخرا او اولا في  
 النام او ايشي اخر من الا لها مضمم الرسل من له درجة النبوة والنبوة  
 بجهرا فهو انه لا يوصو باستعمال ما ظهر في درجة النبوة قبل ان يجر  
 جهرا ائيل عليه السلام بذلك فلو فعل بغير الوحي يكون ذلك منه  
 ذلة وصغيرة كما فصل في اولاد عليه الصلوة والسلام في تزويج مواء بوايان من غير  
 انتظار الوحي بجهرا ائيل عليه السلام كان ذلك منه ذلة ولما كان عهد عليه  
 الصلوة والسلام انظر الوحي بجهرا ائيل عليه السلام في تزويج امسوة زيد  
 ولم يزوج بما ظهر له في درجة النبوة فبحان الزلة كما ذكر في فهر الفقهاء  
 الاكبر (بشار شار) المصنف (الوقوع والارسل) بقوله وقدر رسل الله  
 رسلا من البشر الى البشر (وقائنته) بقوله مبشرين ومنذرين (ووطرق)  
 شوته) بقوله وايداهم (وتعيين بعض من ثبت رسالته) بقوله اول الانبياء  
 عليهم السلام آدم عليه السلام (فقال وقدر رسل الله رسلا من البشر  
 الى البشر مبشرين) البشارة الخيرة بالسار فانه يظهر اثر السور في البشارة  
 ولذلك قال الفقهاء بالبشارة هو الخبر الاول حق لوقال الرجل لعبيده  
 من بشروني بقدم ولد في فهو حقا خيرا وخيرا في حتى اولهم ولو قال  
 من اخبرني فتقوا جميعا واما قوله تعالى (فبشرهم بهذا الجاهل)  
 فلي جهلهم (لاهل الايمان والطاعة بكنة الوهاب ومنذري كاهل الكفر  
 والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك) اي البشارة بكنة الى اخس  
 (مسلا لطريق للعقل اليه) من غير انباء اليه (وان كان) اي وان كان  
 للعقل طريق اليه (فبكنة نظار وقعة لا يفسد الواحد بعد واحد)  
 اي لا يحصل على كثيرين (وهي منون للناس) روى عن ابن عباس رضي الله  
 تعالى عنه انه قال انما سمى الانسان انسانا لان الله تعالى عهد اليه ففنى  
 يعني تركه وقال بعضهم مأخوذ من انهم لا يفسدون بامثالهم

(يقرب حاشية ص ۲۷۶)  
 فان يكون الفاعل  
 مستكملا بوجوه  
 ناقصا بوجوه فان قيل  
 للملازمة لان القرض قد  
 يكون مائلا الى الفاعل  
 وقد يكون عائدا الى المفعول  
 اذ ليس كل من يفعل  
 لغرض يفعل لغرض  
 نفسه بل ذلك في حقه  
 تعالى ثم تعالى عليه  
 ولا تنفاد فتمت ان يكون  
 غرضه تعالى ليعاده وهو  
 الاحسان اليهم ولا يحدو  
 في ذلك فتنافض فيوه  
 وانحصار اليه ان كان  
 اولي بالنسبة اليه تعالى  
 من مدحه جمل الاثم  
 لانه تعالى يستفيد  
 بل لك النعم والاحسان  
 ما هو اولى به واصح له و  
 ان لم يكن اولى بل كان  
 مساويا او مرجوحا لم  
 يصلم ان يكون قرضا  
 (بما اقتضى مع شرحه  
 على اي طريق الى معرفة  
 بعض من سلكوا لهذا  
 اول ناس ۱۳)

او ای احکام اشرفیه  
بعض منها ممکن جائزاً  
نومها و بعض منها یقرباً  
کالصلاة و الزکوة و غیرها  
و بعض منها اجتناب  
کالزنا و الخمر و سائر فحشیه  
السلام بین اهل الدین  
والدنا یصل من امر  
کفر من سیاسات  
الحکمة و الاخلاق السلیطه  
للزوجه علی ایضا فی الاخره  
ولا شک فی ذلک لکن منهم  
من اقصی بحد رتق  
بکاتعونه من طرف  
هدایت و یقر فی حدیثه  
فضائله فاقصروا ما هو  
من القوابل و قد یوجه  
کونه علی السلام رحمة  
للعالمین باهم امنوا  
بدعائه من الخسف  
الحیز و انت خبیثاته  
لا یناسب سوق الکلا  
اذ سوق الکلام کونه  
علیه السلام رحمة  
لهم فانظر الی بیان  
امور هذا السانیة  
والدنیویة و هدایتهم  
الی المسکواة الا بیدرة  
وظاهران مشعل  
الامن من الخسف  
المسح من قبیل الامم  
الزائلة و الحکمة فی رتق  
الرسول لیس لا تنظیر  
لهود دیا هر و دینم  
رخایا مع کفر و ی

او ای احکام اشرفیه و المصلی هو بشیء کما سی یجین  
جنا استارهم و الام فی الحس اصله المر بقوله انسان و الشیء ناسی  
فخذت الهمة و عوض عنها الحق المتعریف و لکن الکلام یحکم بینهما  
فلا یقال بیه ناسی و قوله بیه لکن یطعن علی ان ناسی فی استزاده شاذ (و یجوز ان یقال)  
الیه من اهل الدین و الدین ان الله تعالی خلق الجنة و النار و احدهما فیهما  
الثواب و العقاب و تفاصيل امورهما و طرق الوصول الی الا و لکن ای  
الجنة و الثواب (و لا احتراز عن الثانی) ای النار و العقاب (و مما لا یستقل به  
العقل) قوله و تفاصيل مهتد کما لا یستقل خیر و کذا خلق الاجسام  
النافعة و الضارة ای عجائب النافعة و الضارة و الضارة و روى انه کانت  
ینبت فی هراب سلمان علی الصلوة و السلام ککل یوم نبات یقول  
انادوا حلة فلان و دواء اکل لکذا و قیل ان الاجسام النافعة فی الاخره  
و الضارة فیها من الخلال و الحرمان (و لا یجمل للعقل و الحواس الاستقلال  
بهم فیهما) ای النافعة و الضارة (و کذا اجل القضاء ما هی ممکنات  
لا طریق الی التمهیز بأحد جانیه اکامداد الرکعات و اوقات الصلوة  
و اکثر الاحکام الشریعه کالایم و الشراء و رومها ما هی واجبات  
لو متنعات الحواس ثم العار و واجب الوجود و شریکة متمم لا یظهر للعقل  
الا بهذا نظراً و حیث کمال یبحث لوان شغل الانسان به لعمیل اکثر مما یحک  
فکان من فضل الله و رحمته ارسل الرسل لبيان ذلك) ای الجنة و الثواب  
و النار و العقاب و الاجسام النافعة و الضارة و القنیایا الممكنة و الممتنعة  
(کما قال الله تعالی و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین) اما رحمت المؤمنین  
فظاهر و اما الکافرون فلا یهم انما من الخسف و السقم و قد فصل لمن قبلهم  
و ایدى همای الانبیاء علیهم السلام (و بالهجرات الناقضات للعادات)  
کالعلم بالنیات و کلام الحاديات و اللش علی الله فان قول المجزات  
مشقیة بالسحر فلا یؤثر بها • قلنا لا یشتبه لوجود الفرق بینهما من  
وجه احدها ان التعلم و التسلط لهما مدخل فی السحر دون المجزات  
و قد ینکون التسلیذ فی حدیث من الاستاذ و الثانی ان السحر لا ینکون بالحکم  
و اقترام المقترجون بل بحسب ما یعلمه بخلاف هجرات الانبیاء علیهم

له

وطرقتان الملوكة  
والحال الملو للملو  
كالحال الملو للملو  
المفوض الحكم ومسلم  
الامر على ما يظهر  
المستبددين ويقتل  
المستفكرين وغيرهم  
الصفحة وفي ان الله تعالى  
صرفت العقول من الله  
مع العقدة عليها وروى  
بالحول والذل فيها العز  
اشياء يجهلون في حقائقه  
ولا غنى ولا استوى  
جز التدوير فون رؤسهم  
عند مسلم قوله تعالى و  
قوله يا ارض ابلعي ملوك  
ورياساء ابلعي وقيل  
وجه الامام حكونه  
على اصول غريب  
مخالفة لما عليه كلامهم  
ورد بان غرافات مسلم  
مثل ما نقل من الفيل  
ما القبل وما ادرك  
ما القيل له ذنب و  
ثيل وخرطوم طويل  
وقيل اشتبه له على  
وقال في العلوم والحكم  
والمعالم للرحاشي  
كنهه على ثلاث في

السلام والثالث ان انما المجزئات حقيقة كغير الجملة الكثيرة من الطعام  
الوسع وديهم من الماء القليل مجزئات السحرة لا بتفصيلات لا تروى الا  
في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة (جمع مجزئة) ومن مرفعه مجزئات  
العادة كل يدعي النبوة عند تعذري اى طلب معارضة المنكرين  
على وجهه متعلق بظهور المجزئة المنكرين (والضير في وجهه مائد الى امر  
عن الاتيان بمثله وذلك) اى بيان تأييد الله تعالى انبياءه بالمجزئات  
لا يتولى التأييد بالمجزئة قد وجب قبول قوله اى قول النبي صلى الله  
تعالى عليه وسلم (ولما بان) اى ظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب  
وعند ظهور المجزئة يحصل الجزم بصدقه اى التيمم (بمطرق جرى العادة  
بان الله تعالى) هذا بيان قوله بطريق جرى العادة (بخلق العلم بالصدق) اى  
بصدق النبي في دعواه (عقبت ظهور المجزئة وان كان عدم خلق العلم في نفسه  
ممكناً وذلك) اى حصول العلم بعد ظهور المجزئة (كما لا يدعى احد بمضمون  
اى يجلس (من جملة ان) اى احدا (رسول هذا الملك اليهم) اى الجماعة  
خرقة (الحمد للملك ان كنت) ما تاغافل ما تداني وقمر من مكانك ذلك كذا  
ففعلى اى الملك (يحصل الجماعة على ضروري حار يصدقه) اى احدا  
في مقامه وان كان الكذب ممكناً في نفسه فان الامكان للنطق) هذا تعليل  
لقول القائل بان امكان الكذب ينافي العلم القطعي (وعنى التجويز العقلي  
لاننا في حصول العلم القطعي كما علمنا بان جبل احد لم يقلب فيها مع امكان  
في نفسه فكذلك هنا) اى قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفي دعوى  
احد بحضور (يحصل العلم بصدقه) اى بصدق الرسول (توجب العادة  
لانها) اى العادة (المد طرق العلم بالحس ولا يتقدر في ذلك للعلم  
اى العلم القطعي (امكان كون المجزئة من غير الله او كونها) اى المعجزة  
لا لغرض التصديق اى لا يكون غرض الله تعالى من تلك المجزئة التصديق  
لرسول (او كونها) اى المعجزة (لتصديق الكاذب  
اضافة التصديق الى الكاذب اضافة  
المصدر الى المفعول (لأن غير ذلك من الاختلالات الى  
الاختلالات العقلية الثلاث في العلم القطعي) كما لا يتدرج في العلم

لہذا فی شجر المواقف  
ملالة الهجرة علی الحقا  
مادریة لا عقلیة فی العلم  
لا یتم لہا انما کمالہا  
کمال ولا عقلیة علی ہر  
الفاعل بخلاف ملالة الهجرة  
حقیقة عندنا فی العلم  
الصدق وصدق فی المواقف  
وفیہ ان یحذف کما عادت  
اجرامہ علی المادۃ  
مخفی العلم والصدق  
فہو المہجۃ والسر  
قادرۃ یكون مع تجویز  
القول کونہ لا یكون کذا  
فی نفس الامر کما فی العلم  
کون الجبل جبراً وتارۃ  
یكون مدد ذلک کافی  
العلم بان الواحد نصف  
الاشیین اذ لا یحیی من  
القول انہ لا یكون کذا  
بحال مع العلم والجبر من  
کل جہلاً ان العین  
سلہ واعلم انہ یکن  
بالعلم العادی ما یحتل  
الغیض کالعلم یکن  
الجبل جبراً مع تجویز القول  
انقلابہ و جبراً و یکن  
بالعلم العادی ایضا ما یکن  
العادۃ بان اللہ یخلقہ  
بہسبہ الظاہری من  
حس او شد او نظواء  
احتیل متعلقہ التقریر  
اولاً فالعادی بالمعنی الاول  
لا خلاف فیہ واما بالحق  
الثنائی ففیہ خلاف الغلاصة  
بما لا یکن یقولون بتأثیر

الضروری المحسوس بجملة ان لا یکن مع العلم العادی انما یکن لو قلنا  
مدھا ای المادۃ (لہذا یکن مع العلم العادی انما یکن لو قلنا  
کمال العلم من الجبر واما ما دلی فی نفس الامر انما یکن بخلاف  
قادر فی الاول لا الثانی بل یقع خلافہ فی حق المادۃ لا یکن کما یکن  
کانت برہا علی اوجہ علی العلم والسر والسر والسر فی القطع  
بان کل ناسخۃ واول الانبیاء ادم علیہ السلام وانہم معہ علیہ العلم  
والسلام ما یکن معہ علیہ السلام فی کتاب الدلیل علی اللہ ای ادم (فما  
وہی مع العلم بانہ یکن فی زمانہ بنو آخر فہو ای الاسر والنسب  
بالوہی لا فیہ ای لا بالسر وکلہا بالسنة والا جہلاً فاما رنسیقہ  
علی ما نقل من البعض یکن کفر واما بنو محمد صلی اللہ تعالی علیہ وسلم  
لہذا لہذا فی النبوة واولاً الهجرة لہذا عوی النبوة فقد علم بالوہی واما  
اولاً الهجرة فہو جبر من احد ہما انہما علم کلام اللہ تعالی وتحدی بہ  
ای بکلام اللہ تعالی (البلاغۃ مع کمال بلاغہم فہو و) ای البلاغۃ  
عن معارضۃ بما قصرت سورۃ منہ ای من کلام اللہ تعالی يوم تکلم ای مع  
شدقہ معہم (علی ذلک ای المعارضة (حق خاطروا) ای او قصوا  
لہذا یکن معارضۃ بالمخوف ای الاتین بالمثل ای المعارضة  
ای المعارضة (بکسوف طریقتل من احدہم مع توافر الدعوی الایتان)  
فما لہ یقل (شئ ما یدلہ) ای ما یقاربہ ای کلام اللہ تعالی (فما ذلک)  
ای المذکور من المہجۃ والامراض وعدم النقل (قطعا علی انہ) ای القرآن  
من عند اللہ تعالی وعلیہ ای یکن القرآن من عند اللہ (صدق  
وہی الذی صلی اللہ تعالی علیہ علیا کما لا یقدر فیہ) ای فی العلم العادی  
رشد من الاحتمالات العقلیة علی ما ہوشان سائر العلوم العادیة (کعلنا  
الموت عقیب القتل لا نعلم بان اللہ تعالی یخلق الموت عقیب القتل  
وان کان عدم الخلق کمکات فی نفسہ اعلم انہ اعجاز القرآن یلاغیہ نظری  
لا یعلم الا بطریقین احدهما بحال البلاغۃ وهو البلاغۃ سلیقیا ای طبعیا  
او کسبیا والثانی عن البلاغۃ عن معارضۃ وهو لعمرة الناس فقوله فجمعا  
عن معارضۃ تقریر للثانی واما الی الاول وفضل القرآن علی سائر الجہات

بقاؤه ابد الھریم بیانہ من الخرافات ما هو سعادة الدارين لوقائهما انت  
 نقل عنه) ای عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم (من الامور الخارقة)  
 بیان فی ما یبلغ مقدمہ علیہ للعادۃ ما یلزم القدر للشیئ منہ والضمیمات  
 الی ما فی ما یبلغ (اعنی ظهور المجزئۃ) ای القدر المشترك بین الامور الخارقة  
 هو ظهور المجزئۃ (حد التواتر) مفعول یلزم (وان کان تفصیلہا)  
 ای الامور (احاداً کثیفاً) علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ووجودہا (تر) یکسر  
 التاء لقان کلامہا ثابت بالتواتر وان کان تفصیلہا (احاداً) ای ان کان کل  
 واحد منہما نبداً واحد السبلتہ حد التواتر لکن القدر للشیئ فی کل واحد یلزم  
 حد التواتر (وہی) مذکورۃ فی کتب السیر وقد یستدل باب الہماز علی نبوتہ  
 بوجہ من احدهما ما تواتر من (حوالہ) ای احوال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم  
 (قبل النبوة) ای ما تواتر قبل النبوة لیس بحجۃ عندهم لقدمہ علی دعوی النبوة  
 فذکرہ ہنا لئلا یشک علی النبوة لاکونہ مجزئۃ (وحوال الداعی) وبعدها ما  
 ای الداعی (واخلاص العظمیۃ والحکامۃ الحکمیۃ) واقدمہ حین یہجر  
 (الابطال) جم یطال وهو التجماع (ووثوقہ بعصۃ اللہ تعالیٰ فی جمیع  
 الاحوال وثباتہ علی حالہ لسی الاحوال بحیث لم یجد مدادہ مع شدۃ  
 عداوتہم وحرصہم علی الطعن فیہ) ای فی حق محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ  
 وسلم (مطناً والی القدر فیہ سبیلان العقل یجزم بامتثال اجتہاد  
 ہذا الامور فی غیر الانبیاء) علیہم السلام ولوجہ الاجتہاد فالتحلیل  
 الی ابدال ھریم ظهورہ علی الادیان کلہا یقطع بامتنامہ فی غیر النبی  
 (وان یجزم اللہ تعالیٰ) ای فان العقل یجزم بامتنامہ ان یجزم اللہ تعالیٰ  
 (ہذا الکمال فی حق من یعلم انہ) الضمیر راجع الی من (یقرئ علیہ)  
 ای علی اللہ تعالیٰ (شرعہ) معطوف علی ان یجزم (ثلاثاً وعشرین  
 سنۃ) ہذا عمر بعد النبوة وما یجزم عمر فی الدنیا ثلاث وستون سنۃ  
 (تعیظہ ربہ علی سائر الدیان ویبصرہ علی اعدائہ) ویبین انہ  
 بعد موتہ الی یوم القیامۃ (وثانیہما) ای محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ  
 وسلم (ادعی ذلک) الامر العظیم بین اظهر قوم) ای بین قوم غالب  
 لا کتاب لہم ولا حکمہ معہم (وبین) ای محمد علیہ الصلوۃ والسلام

طہ وخرافات لثانیاً  
 النبوة مکہ قولہ یستدل  
 الم اعلانہ لا استدلال  
 بالمجزئۃ من ہرمان لاق  
 لان اطار خاتمة العادۃ  
 علی یدہ مفعول النبوة  
 ویتعین وقوعہا  
 الاستدلال الثاني  
 لای باب البصائر من  
 ہرمان اللہ فانہ یتعین  
 حقۃ النبوة وتبین  
 ان تلك الحقیقة حصلت  
 لہ علی کل الوجہ  
 مکہ النبوة عن رسول  
 ان الرسول من امر التبلیغ  
 والنبی من وحي الیہ امر  
 صحتان او امر بالتبلیغ  
 قال القاضي میاض العیون  
 الذی علیہ الجہود ان کل  
 رسول یمن من غیر مکس  
 وہو اقرب من نقل غیرہ  
 الاجماع علیہ

(ملا علی قاری)

کر





ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من خصصنا مليكاً  
يعني سينا هم الملائكة فانك تعرفهم ومنهم من لم يخصص مليكاً (يعني  
لهم منهم لك) ولا يلزم من ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم  
ان ذكر مدداً اكثر من عددهم او يجوز منهم من هو منهم ان ذكر مدداً اقل  
من عددهم يعني ان غير الواحد اي الحديث الذي سبق ذكره وهو  
قوله عليه الصلوة والسلام (مائة الف واربع وعشرون الفا) وقوله ملك  
الف وعشرون الفا على تقدير اشتراكه على جميع التلخيص المذكورة في اهل  
الفقه من الملائكة والعقل والاسلام والضبط والاستناد والرفع ولا يخرج  
الا الظن فلا عبرة بالنظن فربا بالاعتقالات احتراز من المعاملات كما لا يخفى  
والاشارة (خصوصاً) اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجب اي  
بوجوب الحديث (ما يفهم على مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء  
لم يذكر النبي عليه الصلوة والسلام ويحتل مخالفة الواقع وهو علي بن ابي  
من فيرو الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص ومن  
لا يحتل الزيادة والاقتصان وكلهم كافاً مخبرين مبلفين عن الله تعالى  
لان هذا اي كونهم مخبرين ومبلفين (معنى النبوة والرسالة صادقان لا يخفى  
لثلاييل فائمة البعثة والرسالة وفي علل اي في كون الانبياء صادقين لا اشك  
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصاً في ما يتعلق بالمشاهير اي  
في خبر الذي يتعلق بالمشاهير كالمخبر عن استحباب الصلوة وغيرها (وتبليغ  
الاحكام وارشاد الامة اماماً) اي اما كونهم معصومين عن هذا (فيما لا يحار  
واما سهو الخلق الاكثري وفي معصيتهم عن سائر اي جميع الدواب  
تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الدخول في الدنيا بالاجماع وكلا  
عن تعدد الكبار اي معصومون من قصد الكبار من الله تعالى خلافاً  
للخشوية) وهم مخبرون عليهم الاقدام على الكبار والصغار هم الذين  
جسوا احكام الاحاديث كلها واحدة فقد هم تارك العقل كترك الفرض (واما  
المخلاف بين الجمهور والخشوية (في استناده) اي تعدد الكبار غير اهل العلم  
قال القاضى من اشاعة العصمة فيما يراه التبليغ لا يجب مثلاً ولا كلام  
للمعجزة عليه فاستناده الكبار مستفاد من الصحيح والاجماع (والعقل) وهو

لذلك حجتنا ايها  
ابراهيم على قوله من فقه  
درجات من مشاؤون  
ربك حكيم عليم وديننا  
لما نحن وبقرب كلفنا  
وقوما حينئذ قبل  
من ذريتهم اذ قد سلطنا  
وايوب و يوسف وصوى  
ومون وكل لك نبيزنا  
الحقيق و ذكرى يحيى  
وعيسى والاسماعيل  
الصلحين واسماعيل اليوم  
ويونس ولوطا وكافنا  
على العالمين (سورة آل  
عمران) آدم ادريس نور  
هو صلوات الله عليهم  
اسحق يعقوب يوسف  
ايوب شبيب لوط يحيى  
ذكرى موسى هرون داود  
سليمان يونس الياقوت  
ذوالكفل عيسى محمد  
صلوات الله عليهم (و  
كله عدد الانبياء  
سنة في ذكر العدد  
سنة في بيان اقسام السنة  
مصلحان ذلات قطعية  
مقولان ان الكيس مائة  
قال على انه لا يكون فيه  
اكثر من ذلك ولا اقل  
(ابن عباس)

قالت المعتزلة بناء على أصلهم وهو مدحاية الأهلهم (واما سبوا) ای  
 برکاب الکبائر سبوا (یعنی لا اکثر من واما الصنف اثرهم وصددها عند  
 الجمهور خلافا للجماع واتهامه ویمکن سبوا بالحقاق) او یجوز سبوا  
 الصنف اثر اتفاق الاما بیل علی الخمسة کسرة لغوا الخلوفا (ی هو  
 تنقیص فی الوزن والکیل) لیمحی لکن المحققون یشتطون ان ینبوا علیه  
 فی علی الذب (فی تنبیها عنه) ای من فعل المصیبة (هذا) ای المدحوی  
 (کله بعد العرض) ای بعد الوسی (واما قبل الوسی) فلا دلیل علی امتناع  
 صدور الکبیرة وذهب المعتزلة الی امتناعها (قبل الوسی ویدل ان لا ینبوا  
 تعجب انفسهم) لانه عن انفسهم (ای تبایم الانبیاء) (فی وقت مصلحة البشعة)  
 وهي الاشباع (والحق منهم ما یوجب النفاة کهم) ای زنا (الاصمات)  
 والحلوا نائلا فكان اصله امات کما یدل فی اراق فقیل اراق (والجور)  
 ای المیل فقیل للکذب والکذب وبوالفاسی فاجلا به مال من الحق  
 (والصنف اثر الدلیل الخمسة ومنهم الشیعة) ای طائفة من الروافض وهم  
 یقولون ان علیا رضی الله تعالی عنه علی علی الله ولیه من بعده والجماعة  
 یقولون ان علیا بطین علی السلام لا ینکر وصیون الخطاب وعثمان  
 ابن عفان وعلی بن ابی طالب ورضی الله تعالی عنهم (صدور الصغیرة  
 والکبیرة قبل الوسی ویدل انکم جرتوا) اظهار الکفر تعقیبة (ای  
 خوفا من لا کراه (اذ یقر هذا) ای عدم صدور للمصیبة من الانبیاء علیهم  
 السلام (فما یقتل من الانبیاء ما یشتبه بکذب او مصیبة) فیهما کان منقولا  
 بطریق الاحاد فیهما لانه لا یمیل الیقون کما روی ان داود علیه السلام  
 طعم فی امرأة او یخاف من الله فی الحرب لیهوت وموافقراء الحشویة  
 ومن علی رضی الله تعالی عنه من قال لیا یجب علی حد القذف بل الثابت  
 انه خطب امرأة کان خطها اوردی ان تزوجها اوسال منه ان یطلق  
 تزوجها وكان ذلك مائة فی عده فارسل الله تعالی لیکون للتنبی علی زانه  
 فلما تنبأ استخفاه به ونحره اکما واناب (وما کان بطریق التولید  
 فمفسر من ظاهره) ای قال مقاتل رضی الله عنه ان ابراهیم  
 علیه السلام کذب ثلاث کذبا وخطا ثلاث خطیات وایله ثلاث یلیات وصددها

له ای التلیس بشعرا  
 کله ان هذا اخیر العین  
 لو بالخطبة له اسم و  
 تسعون نجة ولی فجدة  
 واحدة ای لا یثقل من الغما  
 وقد کنی بها المکة فقال  
 اکلیلها مکنونها و  
 فی الخطاب غلیظ یخافه  
 ای حاجته قال فقد ظلمت  
 یسأل یفتی الی نجاهه  
 کما وظن داود انما قتله  
 ابتلناه بالانبا استنفر  
 ربه وغزا کما ساجط علی  
 تسعین السجود کوما  
 لا تمید وکما ونا بوج  
 الی طالع بالقرية وما روی  
 ان یحضر دقم علی امرأ  
 ففتتها ووسی حق تزوجها  
 وولدت منه سلما دان  
 صح فله خطب عطفیة  
 الا استنقله منذ وجته  
 وكان فمات مقتادایها  
 بینهم وقد واسی الانصار  
 المیا جرت بهذا المعنی  
 وما قیل انه ارسل  
 او الی الجاهل نا وار  
 ای یقدم حق قتل  
 فتزوجهما و  
 اخترا (تاضی فی  
 سورة من شیخزاده  
 (۱۴۹)

لصوفی فی ثانیات  
ابراہیم علیہ السلام فی تہجد  
تہجد الحامی الیوم  
وعمر الشریف (۱۴۵)  
فی ذی الحجۃ کاشف  
سہ فان ابابہ وقومہ  
کافا یبدون الاصنام  
والکواکب فاراد انہ یمنہ  
عزلہ التہجد ویرشدہم  
للحق من طریق الخیر  
ولا استدلال وقولہ ہذا  
ری علی سبیل التوضیح  
ای علی سبیل التسلیم  
صوریہ لا علی سبیل  
الاخبار عن معتقدہ  
لئلا یزعم صدور الکفر  
عن النبی قبل البعثۃ او  
علی وجہ النظر والاستدلال  
فانما قالہ زمان مراعاتہ  
والک ان بلوغہ (قاسی  
مع شیخ اذہ)  
سکھ ای ان لہ یکن  
ذات نما نقل من  
قلت باسم المعصیۃ  
فمحکم علی ترک الاولی  
اذ ترک الاولی منہم بالنسبت  
الی مراتبہم الشریفۃ  
مما صی ذبا ومعصیۃ  
فقد قالوا حسنات  
الابرار سیئات القریب  
(ان حدس)  
سکھ محمول علی کونہ  
قبل البعثۃ ۷

منہ فلا یلزم الکذاب فقوله ان سکیم وقابل فعلہ کبریم وقولہ لاریق  
حين قال اخق والتعليق قوله للبر والقيم الشمس هذاري والبيات  
حين قدت في النار والحقان في مائة وعشرين سنة ولا مرد له قوله  
وصد عنه زلة حين دعا اليه وهو مشرك وقال فخر للقاتل لم كذب  
ولم يخطئ ولم يصد عنه زلة لانه قال اني سقيم يعني ساقم كان كل اذى  
يسبب السقم او سقامه اخذ على مادة قوله الاضلم وكذا يعم ثباته  
لا ابراهيم عليه السلام وقوله بل فعله كبريم هذا قد قرنه بالشرط وهو  
قوله (ان كانوا ينفقون) او بطريق العرض لا جلاله وقوله لاسرة اخق  
فكانت اخق في الدين وقوله هذاري كان على وجه الاستشاد لا على  
التيقن ويقال كان ذلك القتل على سبيل الاكراه والجزية بمثل هذا  
ري وامادعاً ولا يله نكوة ومداها لاه وتدين الله تعالى بقوله  
(وما كانا مستغفرا لبراهيم لايه الا من موعدة) الآية (ولا في حصول  
على ترك الاط) اي انه ليس بكذب ولا معصية بل هو ترك الاولی  
(او كونه قبل البعثۃ) كما في قوله تعالى (فعصى آدم ربہ فغوى)  
فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فخذ الحق على طرقة قبل البعثۃ  
وكما في قوله تعالى خطا بالمحمد صلى الله تعالى علي وسلم (عفا الله عنك  
ما اذنت لهم) فان الغفوة يدل على تقديرات الذنب فالذنب محمول على ترك  
الاولی كما قيل حسنات الابراار سيئات القريبن وتفسير ذلك اي تفصيل  
ذلك الجواب الرجال (في الكتب الميسرة) اي في الطولوت (وافضل  
الانبياء محمد صلى الله علي وسلم لا يتفوق في تفصيل احم ومحمد عليهما  
السلام قال بعضهم آدم عليه السلام افضل من محمد عليه السلام وقال بعضهم  
عليه السلام افضل من آدم فهذا هو من الاول (قوله تم كنتم) خطاب  
لامه محمد صلى الله تعالى علي وسلم لخواصة الآية ولا شك ان خيرة الانبياء  
محسب كما هم في الدين وذاك (اي خيرة آمة محمد عليه السلام) ابراهيم  
الذي يتيقنونه (وقوله عليه السلام) (انا اكرم الاولين والاخيرين ولا خرفي)  
واما قوله عليه السلام (ولا تخبروني في موسى) اي ينبغي لحداد ان يقول لا تخبروني  
مدرولس) فواضح من الاستدلال على الاضحية (قوله عليه السلام) (انا

سید ابراهیم و آدم و نوح علیهم السلام (لأنه لا يدل على كونه  
 افضل من آدم بل من احوالهم) وقيل ان اولاد ادم وحواء  
 كانوا كالعالمين من الجنس والخلق (بهم ملائكة كاشفا على جميع شياطين الارض  
 لتأنيدها بالجحش) فان كونه تأنيثا بهم وهو مقلوب لان من الاوكة وعلى الراجح  
 لانهم مساوون لله وبنو الناس وهم من الله او كما رسل اليهم  
 فبذلك العقلاء في حقهم جدا انما قوموا لانها افعال موجودة متداصلة  
 بانفسها فذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة قادمة على التشكل  
 بانفسها مختلفة مستعدون كما نولد ونم كذالك وقالت طائفة من المتأخرين  
 في النفوس المرافقة البشرية للنفوس الانسانية وانها جوارح  
 مجردة خالصة للنفوس الخالصة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شافع  
 المستغرق في معرفة الحق والعدل من الاشتغال بغيره كواو حقه في حكم  
 تنزيهه فقال (يجهزون الليل والهار لا يفترون) وهم المليون والملائكة  
 المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض على ما سبق القضاء وجرى به  
 التقدير الالهي (لا يصحون الله امرهم ويفعلون ما يؤمرون) وهم المذمومات  
 امر اللههم سارية وصعدوا رضية (صها الله تعالى الما ملون بامر الله على ما دل  
 على قوله تعالى لا يسبقه بالقول) اي قال قوله (ان جعل فيها من يفسد فيها)  
 عيبه لان آدم وعجه لا انفسهم لانه استفسار عن الحكمة في تقديم اهل  
 المعصية على اهل العصية في الخلافة لا الغيبة والحب (وهم يا سوء يعلمون  
 لا يستكبرون عن عبادتي ولا يسفرون) اي لا يهزون (ولا يوصفون  
 بل يوكفون ولا يؤثرون اذ لم يرد على الله) اي بالانصاف بالذكور والانثى (وقيل  
 ولا دل على عقل واحد من عصية الانعام انهم نيات الله محال بالكل واقرا ط  
 في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم) اي من الملائكة  
 (قد ركب الكفر ويدا قبة الله بالسيف) اي بتدليل المعصية الى اقيم منها  
 لتزويط خبر ان لا افراط يستعمل في الزيادة والتزيوط يستعمل في التقصير  
 فتصوير حالهم فان قيل اللوس قد كذبوا ليس وكان من الملائكة تدليل  
 صحة استثناء عنهم) اي من الملائكة كقوله تعالى (صهيح الملائكة كلام اجمعين  
 لا يلهي) اي خروا وادم لان الهوى لله حقيقة لا للعباد وادم من مكرمة

بل لا يدل ان يستعمل كذا  
 صحت ان كفاية الامم  
 لان العقل يكون  
 للنبي يكون  
 فوضعت وبه علم شهادته  
 على جميع الامم  
 ويكون استهامة وسطا  
 شهداء على الناس وقور  
 فذهب من خصايش ارجح  
 كل متقيا ساوا لانفسه  
 عليهم السلام فضلا  
 عن محسوسها ولما قولهم  
 السلام تقضي على  
 بولس بن حق نقد وجهه  
 الاثباته فاضم منه  
 او قبل عليه بافضليته  
 نفي الافضلانية والنبوة  
 والرسالة كلها قال قتال  
 (وغيره من احد من رسله)  
 (حاشي كنز عرو)  
 فان قلت قوله هم (از الله)  
 ليعطى ادم وحواء  
 ابراهيم وال محمد على  
 العلويين وفضلناكم على  
 العلويين يدل على تفضيل  
 انبياء بني اسرائيل على محمد  
 عليه السلام فقلت المائدة  
 العلويين الموجودين فامل  
 فان قلت ان قوله طيبت  
 انبياءهم وادم وانه انما يدل  
 على كونه افضل من اولاد  
 آدم عليه السلام لانه  
 عليه السلام وقلت المائدة  
 به جنس ادم فان ادم اعظم  
 لانه جنس ادم رشح  
 (فان)



بلا ساد ولا ملائک فی الارض فاذا کان سحر بالکفر فیکون الله کرم  
 الانشی (ربل فی اعتقاده والصلیة) اعلم کلین فیما یضی ۱۵ اعتقد حقیقته  
 یحذف من سحر اهل شر والکفر فی العمل به فان کان یزکی اب الکفر فکفر  
 ولا خلاف اختلاف العلماء فی حقیقة السحر بعض یقول فی الخافیه من الخیر  
 الی شیء فیہ واستدلوا علی قیله تم (یا یقرئون به من المثل ووجه) وان سحر  
 الخافیه شیء فی الخافیه ولا یصل الی السحر تعویبه وتحذیر ربی الی الی حیات  
 لقوله تعالی (فمن یحکم فیهم یناخص) والله تعالی یتکلم انزلها علی  
 انبیاءه وبنی فیما من ذنوبه ووجه ووجه وکلام الله تعالی وهو  
 واحد واما التعدد والتفاوت فی العظم المقروء وللسموم وبطلان الاختیار  
 فی باطل ان تعدد والتفاوت الم (وکان الافضل هو المکن) لان نظمته  
 سحر یحذف ساکت الله تعالی فانها لیس لاجل کذا فی تفسیر الکشاف  
 (ثم التوراة) من روی الزید وهو ما یظهر منه التوراة فی التوراة  
 بل لا خلاف فی ظهور السور والصفیة لیس سرائیل ومن تأییدهم واختلافوا  
 فی اشتقاق التوراة فقال الفراء فی الاصل توراة علی وزن فاعلة فصار  
 الیام الفاء لیسها وانفتح ما قبلها وقال الخلیل وزنها فاعلة واصلا  
 ودریة ولكن الواو والاولی قلبت تاء کما قالوا یجوز اصله ویجوز قلبت  
 الیام الفاء لیسها وانفتح ما قبلها فصار توراة وکتبت بالیا وحلی اصل  
 الکلیة قال بعضهم من التوراة وحی تعریف بالشیء وکان اکثر التوراة  
 تعریف وتلویم کان من غیر ایشیا وتصریح (ثم الانجیل) قال الزجاج  
 هو فضیل من البخل وهو لا اصل قال الانباری البخل اصل لما قدم الی  
 انزل علیهم لانهم یصلون ینقیه ولما سمی الانجیل انجیل لانه اظهر الی  
 جود قدس وقد سمی القرآن انجیل لانه اظهر الی (معنی الزبور هو الفرقة  
 والطائفة وحمازیر ومثلها رقة ویقال الزبور جم الکتاب یعنی التوراة  
 والانجیل والقرآن لان الزبور والکتاب فی معنی واحدیت ال  
 لربیت وکتبت (وکان القیدان کلام واحد لا یصور فیہ تفضیل لم باعتبار  
 المقروء هو الکتابة یهون ان یكون بعض السور بافضل کما ورد فی الحلیة  
 عن علی رضی الله تعالی عنه قال النبی صلی الله تعالی علیه وسلم (سید القرآن

ربی حشر ص ۳۳۳  
 علی الفاء ولما ص شر  
 یقتل الی السور واطلقت  
 منها فحکمت صحت  
 الی ص ۲۸۸ و ۲۸۹  
 الله یلد من سواد کون  
 هاد وشر ما رمت حظ  
 یلا لکن ص ۲۸۸ و ۲۸۹  
 حقه قول لا ضاحق فته  
 فلا یکن فیما علی تصور  
 کون ما طلق یا یطمان  
 من بعد حشر ص ۲۸۸ و ۲۸۹  
 له انما من ابتلا من الله  
 قلم ص ۲۸۸ و ۲۸۹  
 وکون له ثبت طلالیا  
 فلا یکنها اعتقاد ص ۲۸۸ و ۲۸۹  
 والحدیث فی لیل علی  
 ان تعلم السور کلا یهون  
 آتیه غیر محظور واما  
 للممن من آتیه والحدیث  
 فی تعلق منها ما یفرق فی  
 بین المثل ووجه ص ۲۸۸ و ۲۸۹  
 یفادین بمن اصل الی  
 الله (قاضی ص ۲۸۸ و ۲۸۹)  
 شهراد وخصاص ص ۲۸۸ و ۲۸۹  
 لا ینقض بان یکره لکن  
 لم یکن فیہ الا التناء  
 ولا دعیة ص ۲۸۸ و ۲۸۹  
 (عصام)

البقرة وسيد البقرة آية الكرسي ومن إلى سيد رضى الله عنه قال  
 طيب الصلوة والسلام (اعظمها) وروى عن القرآن الحمد لله على العلمين هو  
 السبع للمثاني والقرآن العظيم) وحقيقة التفسير من قرأه من فضل  
 لما أنه انهم اوزنوا له اكثر من ان يكتبوا جميع القرآن فلا تهاوتها  
 وبعض الحكماء) روى عن ابى ذر رضى الله تعالى عنه انه قال قلت  
 يا رسول الله كم كتب انزلها الله قال (مائة كتاب واربعة كتب من ذلك  
 انزل الله على ادم عشرة مائة على نوح خمسين صحيفة وعلى ابراهيم  
 اثنتي عشرة صحيفة وعلى ابراهيم عشرة مائة وانزل على موسى التوراة  
 وعلى داود الزبور وعلى عيسى الانجيل وانزل على نبيكم القرآن  
 والمعراج لسر رسول الله عليه الصلوة والسلام في الوقفة بشخصه) اى  
 بجسده (الى السموات) جمع سماوة ابدلت الواو فيها حرف لوقوعها  
 على ما وجد الفلا نذرة (نزل ما شاء الله من العلم حق اى ثابت بالخير  
 المشهور حق ان منكره يكون مبتدعا) اى قالنا للشعر (وان كان  
 واد علم سبحانه انما يبين على اصول الفلاسفة والا) اى وان لم يبين  
 اصول الفلاسفة (فالحق والالتزام على السموات جائز ولا جسم كلها  
 ستائلا) في تركيبها من الجواهر الفردة (جمع على كل ما يجمع على الاخر)  
 فالاجسام المصنوعة قابلة للفرق والالتزام وكذا الاجسام الفلكية تتولد  
 بها استبعاد صعود الشو لها واستبعاد تروله وهو لا روى ان كبر  
 النبوة وهو كضراء الله فلا روى على المكنات كلها) فيكون اى تعالى قد روى  
 على الخلق السموات لا روى مكان فيها (فقوله) اى قول المصنف (في  
 الوقفة) اشارة الى الروى من زمين المعراج كان الى المنام على ما روى  
 عن معاوية) من اصحاب (انه سئل عن المخرج فقال كانيت رؤى سالحة  
 وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله  
 تعالى عليه وسلم لولة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤى الا لن  
 اريناك الا فتنه للناس واجيب بان الملامد) من قوله وما جعلنا الرؤى الا لن  
 اريناك بالعين) فمن لا يكون في المنام (وللمعنى) اى معنى قول ما كنه  
 رضى الله تعالى عنها فقد جسد محمد من الروح بل كان مع روى كان

طه الظاهر المعراج  
 انه اطلق المعراج ولما روى  
 الصديق اشارة الى ان المعراج  
 كان بالمعراج، كما روى  
 منه ان المعراج من السماء  
 ايضا مشهور وما ثبت  
 بطريق الا حاد حسا  
 خصوصية ما اشير اليه  
 من الجنة او غيرها (كما  
 ثبت قوله والمضى الى الآخرة  
 ان يجاب بان المعراج كان  
 مكررا مرة بخصيصه  
 بوجهه وقول ما ثبت  
 حكاه عن عائشة  
 (فيها)

الصراج فخرج ولقد سمعنا بها ولقد انجس المارة على ما هو من له من انه مكان  
 فخرج فقط ولا يفر من الصراج في المنام او بالروح ليس مما يتكرر لان تكرار  
 والكثرة انكرهوا الصراج فخابه الا انكره ميل كغير من المسلمين لان تكرار  
 بهب ذلك ام اي بهب الا انكره و قوله ان المسلمة تشارك في الطرد على من  
 ومن من الصراج في الحقيقة لم يكن الا ان الله تعالى في البيت المقدس وهو المسجد  
 لا يفسد رجل ما خلق به الكتاب وهو قوله تعالى وسبحان الذي اسرى بهبه  
 من الجسد المحرام الى الجسد الاقدس هو قوله ثم الى ما شاء الله تعالى  
 فصار الى ما شاء الله تعالى في البيت المقدس وقيل على الصرح وقيل  
 على قرون الصرح وقيل على طرف العلم ام اي انها عالم رقا اسودها في البيت  
 في القيل وهو من المسجد المحرام الى البيت المقدس فخلق بيت بالكتاب  
 من كبر حاضره لكن المنكر لكونه مع جسده لا يكفر لظاهر رواية معاوية و  
 عائشة والاسراء ليس يخلق في كونه مع الجسد لان نسبة الفعل المحس الى  
 الروح شائع اصل الكتاب ما كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ ثم فخرج منه  
 جعلت يقال كتب حتى قيل كسا قل الله تعالى رقل لن يبيننا الى ما كتب الله  
 فينا ويقال كتب حتى فرض كسا قال الله تعالى ركتب عليكم الصيام  
 ويقال كتب اي جعل كقوله تعالى ولما كتبنا مع الشاهدين وروى الصراج من  
 الارض الى السماء مشهور اي ثابت بالقرآن والشهود وروى السناد الى الجنة او  
 الصرح او غير ذلك كعاد ام اي لم يبلغ حد الشهرة رشم الصحيح انه عليه  
 الصلوة والسلام انما رأى ربه بدواده لا يمينه قال محمد بن كعب القرظي  
 ورجع بين انفس سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك فقال  
 بدواده بدواده ولم اربح ولم اربح على ان الله تعالى جعل بصروني فؤاده  
 وخلق فؤاده بهما حتى رأى ربه رؤية غير كاذبة كسا يرى العين ومذهب  
 جماعة من المفسرين بانه رآه بهبه وهو قول انس وعكرمة والحسن وكان  
 يخطب الله بعد رأى محمد ربه فكل هؤلاء اثبتوا رؤيته صحيحة اما بالعين و  
 اما بالفؤاد وكرامات جمع كرامة وهي التكريم والاکرام وهي تلو المجزات و  
 حكمها اعلم ان التكرامات حق كمال المجزات حق وكذاهما من عالم القدرة  
 ولكن يفرق بينهما المجزاة مقدورة لانياء متى ارادوا هاما باختيارهم واما

له

قوله فخلق بيت بالكتاب  
 المقصود ان من انكر  
 للصراج نظيران انكر  
 الاسراء من مكة الى بيت  
 المقدس فهو ككافر  
 ولما انكر الصراج من بيت  
 المقدس لا يكفر ذلك  
 لان الاسراء من الحرم  
 ثابت بالآية من طيبة  
 الدلالة والصراج من بيت  
 المقدس الى السماء  
 ثبت بالآية من طيبة  
 الرواية  
 (روى عن جاري)



طاع واجل وجه العفة  
 بل بجاهد منه  
 للصحة مثل الجنود عن  
 ذلك فخال كان اسراره  
 قدرا مقدورا زعري  
 عن قال على بن ابي حمزة  
 ان من العفة ان لا يقدر  
 على بين يدي الهوى وسد  
 الخلق من كل مشروطة  
 بانفسه هذه الهوى اذ لو  
 ادعى الفيرة لا حتى الاضحية  
 فخلع من الكرامة ولا يشترها  
 فيه انكادى الهوى الولاية  
 اذ مثل هذه الهوى  
 لا ينافى وكذا قصد الظاهر  
 الخوارق لا يقطع من ريقته  
 ولن كان الاضحية ترك المعنى  
 سقطا وقد صرح الاكابر  
 قدس الله اسرارهم بانه لو  
 انكر منكر بحجة نبي حسن  
 الانبياء عليهم السلام يجوز  
 للوليان نصب نفسه ح  
 ويظهر خارا يعنى منصب  
 هذا النبي وحاشية كثرى  
 على اي الذي عنده علم  
 من الكتاب ان آياتك الآتية  
 فلما رآه مستغرا عنه قال  
 هذا من فضل رب الآتية  
 (في سورة الفضل)  
 على من الآتية المذكورة  
 دليل على ان هذا الظاهر  
 الخاف من كل ود حوله  
 الولاية لمكة ولا يبيع لحيته  
 ولا يقطع من ريقته صل  
 ما يقسمه قوله تعالى  
 ان آياتك قبل ان يهلك  
 طرفك لكثيرى

باعتراح الامة تكلف ما لا يحيل عليهم الله على الكرامات في حقون  
 المعجزات فان الولي بما يقدر ان ياتي بها وبما لا يقدر فورا وما بين المعجزات  
 والاولياء حق القول هو الصواب باه تعالى وصفا له حسب ما سكن به  
 اسكن (المواظب) حصة للمعارف اي السداد والملازم رعل الخاضعات  
 المختب عن القاسي المرض باصل الاعراض المصاحب عن الواجبة  
 الى جهة المرض (عن الاضحية) اي المرض والاضحية والشهوة  
 الشهوة هو لولان النفس الى الشيء ميل اليه ومن اسلمت الولي بان يدهم الله  
 تعالى توفيقه حتى لو خطر له مخالفة طاع صله بلنا حصه الله من ذلك وقد قال  
 امارة السعادة وبكسها انارة الشقاوة واخرى ان يورثه الله تعالى في قلوبهم  
 اوليائه شفاعته في خلفه ويقال معنى الاولياء المؤمنون ويقال بعباد الصبور  
 حملة القرآن والعلم ويقال الذين يجنبون الذنوب في الخلوفا ويصلون من  
 الله تعالى مطلع عليهم وقال وصيبن منه قال الخوارق لميس بن مسير  
 يا روح الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حيث نظر النفس  
 الى ظاهرها ونظروا الى اجل الدنيا حيث نظر الناس الى ما قبلها فلهذا ذكر  
 الموت واما قوادير الحيرة ويحيون الله ويحيون ذكره وكرامته ظهورا وبخار  
 السادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فضلا يكون مقرونا بالامانة والفضل  
 الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون مهينة والذليل  
 على حجة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحديث  
 لا يمكن ان كلهم خصوصا الامراء المشرق اي مطلق الكرامة باي نوع ممكن الامر  
 للمشركه (روى) كانت القناصيل احاداً وابيها الكتاب تالين بطورهم من مسيرهم  
 ومريم بمعنى. بدلة ولما سميت مريم مريم ليكون فعلها طاعة لا سيما  
 ومن صاحب سليمان عليه الصلوة والسلام من اصف بن برخيا بن طمعهما  
 وكان وزير سليمان ومؤوبه في حال حضوره وكان قدراً كتابه محض وجل  
 بر بصل الاسم الاعظم وهو قوله يا سي يا قيوم وتعالى باذلال ولا كلام حال  
 ان آياتك به قبل ان يرد اليك كركك يعني قبل ان يهني اليك الذي وتسبح  
 عليه منهي بصرك وهو جاء اليك وتقبل قبل ان تطرف فقال له سليمان  
 عليه السلام لقد اسرعت ان فعلت ذلك فذمها بالاسم الاعظم فالتكبر

قد ظهر من روى سليمان عليه السلام روى بثبوت التوقيع لا حاجتنا الى اثبات  
 المراتب الله المصنفون لا ما يثبتون في التفسير الكرامة والى تعليل بعض جزئياته  
 للمصنفين من الصلاة (وحد الخصال) المصنفين في الكرامة على طسرين  
 نفس الصلاة الاولى من طسرين المصنفين في الصلاة الثانية كاتين صاحب  
 سليمان عليه السلام وهو صنفين برضا على الاخيرين واما قال على الاخيرين  
 لانه في غير الاخيرين سليمان عليه السلام نفسه وعلى هذا التفسير  
 يكون مجزئة لا كرامة وليس هو جبرائيل وهو قول المعتزلة لانه  
 ليس من كرامة الاوليات حقا ربهش بل قوس قبل ارتداد الطرف اى  
 جبرائيل حين هذه الصلاة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة  
 كما في حق مشيهم فانه كلما دخل عليهما زكريا الخراب وهو موضع صلوة  
 مريم ووجد عند فاضل قال يا مريم ان لك هذا قالت هو من عند الله  
 واكتفى على السلام الاصل في السلاموه وفي الجمع امواه فلما حركت الواو افتتح  
 ما عليها فالتفت اليه ثم ابتدئوا من الصلاة حسنة وليس لباس رخصتها نقل  
 عن كثر من الاولياء في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب وهو اخ  
 علي رضي الله تعالى عنه ولذا قيل الطيار روحان الرضى وغيرهما وكلام  
 الجسد والجسماء جمع جسم وهو ما لم يكن له تكلم من الحيوانات راسا كلام  
 الجسد فكما روى انه كان بين يدي سليمان اى قدام سلمان يقال وضعت  
 في يدي فلان يستعمل في المكان الذي يقابل صدره ويكون بين يديها  
 رواه الدرداء في حقه فبحث وسمنا جميعا اى سمع سلمان وابى الدرداء  
 تسج فبحث رواه كلام الجسد فكذلك الكلب لا صاحب الكهف وكما  
 روى ابن النبی صلى الله تعالى عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة وقد  
 حمل عليها اذا التفت البقرة اليه اى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقالت  
 البقرة (ان لم اخلق لهذا اى الحمل رواهنا خلقت للحرث فقال الناس  
 سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امتت بهذا  
 لان بل قد دخل تكلم الحيوانات وغير ذلك من الاشياء مثل رقية عسر  
 رضي الله تعالى عنه وهو على المنبر المنبر من تبرت الشئ انبه نبر اذا رفعته  
 في المدينة جيعه بنها ونه اسم مكان في العراق بينه وبين المدينة

له

روى انه كان لا يدخل  
 عليها غيره واذ اخبر  
 اخاه سليمان عليه السلام  
 وكان يهدى عندها فأكلمه  
 الشفاء في الصنف والكسر  
 وهو دليل جواز الكرامة  
 لا ولياء وجعل ذلك  
 مجزئة زكريا يدفعه  
 اشتباه الامر عليه اذ  
 لو كان ذلك مجزئة له  
 لكان عالما بحاله و  
 لم يشبه امره عليه  
 قيل تكلمت مريم  
 صغيرة كيسى عليه  
 السلام ولم ترضع ثديا  
 قطا وكان رزقا ياتهما  
 من الجنة وقاضى مع  
 شيخنا زاده ١٢٢٢

له

نقل عن البشر الحسان  
 انه يبرأ الدجاجة ويضع  
 عليها اجادته وجعل  
 عليها  
 رشح منظومة زنجاني

یبلغ خمس مائة فرسخ فصاعدا حتى قال لا مديحيشه يا سارية يا سارية يا سارية يا سارية  
(انجل الجبل) اي ان الجبل رتحته من ودا جبل لمكروا له وذاك وسامع  
سارية كلامه اي كلام عمر رضي الله تعالى عنه ومع بعد السافة) يعني ان  
عمر ناولي على هذا النذر اسمعيشه الذي له له في ضاوتنا فقل يا سارية اجل  
حتى انشأ عليه الحوب وسامع سارية ذلك النذر (وكشوب خالدا لم من غير  
تقويه وكبر ان التليل بكتاب عمر رضي الله تعالى عنه) كما روى ابن قنيل كان  
لا يجري الا قليلا حتى تلقى اليه بنت باكرة فاذ التقت يجري على عاتقه ولما سكت ان  
الملك عمرو بن العاص فحكوا هذه القصة له فادخل السكتوب جل عمر رضي الله تعالى  
عنه با علم الحال ثم كتب عمر رضي الله تعالى عنه مكتوبا يا بن قنيل ان كنت تجري بقلبي  
الله اجر فان لم تجر فلا تجر ابدا فاقول السكتوب فالتقى السكتوب فالتقى السكتوب فالتقى  
ما كان عادته (وامثال هذا اكثر من ان يحصى بل المستدل بالعترة المذكورة المذكورة  
الاولياء بانه لو جاز ظهور روارق العادات من الاولياء لا شئت بالهجرة فلم يسم  
النبي من غير النبي) واستدلوا ايضا بقوله تعالى (لا يظهر على غيبه  
احدا الا من ارضى من رسول الله لوجاز الكرامة بما رآه باره بالنيب) جوابه ان  
المراد به سلب العموم اي لا يظهر على كل غيبه احدا اقلها في الظاهر بعض غيبه  
او المرد به وقت القيامة بقرينة السباق فلا يجد من يطع عليها بعض الرسل  
لكن المستفاد من النصوص بان لا يعلمها الا الله كقوله تعالى (ميطونك حسن  
الساعة ايان مر ساعا) الآية وكقوله عليه السلام (والسجود ضعايا علم  
من السائل) (واشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور روارق العادات من  
الولي الذي هو من احاد الامة مجزئة للرسل الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من  
امته لانه يظهر بها اي تلك الكرامة (انه على) فاعل يظهر رولن يكون وليا  
الاولان يكون محققا بكنهه (انما لا يقرر بالقلب) فالحسن رسالة رسوله مع الطاعة  
له في لوائسره ونواحيه حتى لو ادعى هذا القول الاستقلال بنفسه وعدم التبعة  
لرئيسه وليا ولم يظهر ذلك على يده) على سبيل الولاية ولن يظهر ظهره على  
سبيل الاستدراج والحاصل بان الامر الثاني للعادة فهو بالنسبة الى النبي (بمنه  
سواء ظهر من قبله لوم قبل احكامه وبالنسبة الى الولاية حكامة لخواص  
عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالتى الابد من علمه بكونه نبيا من خصه

له

قوله وسامع الخ جعل  
سبع كلامه كلمة لسلك  
والاظهر ان يجعل كلمة  
لصبر رضي الله عنه كروية  
البحش من بعيد حيث جعل  
كلامه الى سبع سارية  
فتدبره (ع)

له

قال في شرح المفصلا  
نكار الكرامة ليس بحبيب  
من لعل البديع والا حلال  
اذ لم يشاهد واذ لك من  
انضم قط ولم يسموا  
بها من رؤسائهم الذين  
هم ليسوا اهل حق بل جعلهم  
في اسر القيدات وبشتاب  
السيئات ولم يعرفوا ان  
مبنى هذا الامر على  
صفاء العقيدة ونفاد  
السرية واعتقاد الطرقة  
واصطفاء المحققين  
(كفتري)

علی ای اکثر ثوابا عند الله  
 ولله اعلم ولشرف نسبنا  
 لا تشك ان علی المرتضی  
 رضی عنه شرف نسبنا  
 من بکر الصدوق وان  
 كان یكوبه اعلمته غیر مسلم  
 ثم ان الاولی كما اشار  
 اليه الشارح ان یقال  
 وافضل البشر بعد الانبیاء  
 لكن یفرض جهنا اننا هو  
 ردة القائلین الذين فضلوا  
 علیا علی خود من اصحاب  
 الرسول صل الله علیه و  
 سلم ولم یقل منهم انهم  
 فضلوه ولا احد من اصحابه  
 علیه السلام علی الانبیاء  
 فلذا صرح باهوالی و  
 لم یقال بها بغيره فظاهر  
 العبارة مسلم ان هذا الیه  
 احد من الفرق المتنازعة  
 (حاشیه كنز دوی)  
 علیا اذ ربا یتهم انه  
 اوله البعدیة من حیث  
 المرتبة فیلزم المحذور  
 (ابن العرس)  
 علیا وكذا ادیس والخضر  
 والیاس علیهم السلام  
 لوقد ذهب العظام من  
 العلماء الى اربعة من  
 الانبیاء فی زمرة الاحیاء  
 الخضر والیاس علی الارض  
 ومیس وادیس فی السماء  
 (خیالی)  
 علیا قبل وجه المصباح به  
 دون غیره من الانبیاء  
 الثلاثة الاتقان فی وجوده  
 ظاهر ولا تزلان یتهم  
 (عنه الانكار)

وعلما خبر من فضل الله ومن حكمة قلنا بان یقول الثاني رجب الميزات بخلاف  
 الاول والمفضل البشر صدیقنا المفضل بان یقال بعد الانبیاء لان هذه العبارة  
 او هم ان یكون ابو بكر بنی الله علی حقه افضل من الانبیاء فی غیرنا وایس كذلك  
 والا فلی بعد الانبیاء بل اقدم ذات ذلك اوله العبارة الزمانية وليس بعد غیرنا  
 بنی ومع ذلك ای مع ارادة العبارة الزمانية ولا یمن فی تحقیق میس علیه السلام  
 بان یقول افضل البشر بنی میس علیه السلام اذ لو كان یفسر یجمل بعد نبینا  
 سوله وجد فی وجه الارض لوقی السماء وانتفض بعیس علیه السلام ولو ارید  
 كل بشر یولد بعده ای بعد غیرنا لم یفقد التفضیل علی الصحابة ای تفضیل بان یكبر  
 رضی الله تعالی عنه لان اكثر الصحابة یولد قبله ولو ارید كل بشر هو موجود  
 علی وجه الارض لم یفقد التفضیل علی التابعین لانهم لم یوجدوا وابدوا من  
 بعدهم ولو ارید كل بشر یوجد علی وجه الارض فی الجملة ای سواء كان  
 فی زمان النبی صل الله تعالی علیه وسلم او بعده وانتفض بعیس علیه السلام  
 ابو بكر الصدیق رضی الله تعالی عنه الذی صدق النبی صل الله تعالی علیه  
 وسلم فی النبوة من غیر تعلم ای من غیر مكث وفكر ووقی للمصباح بلا حرد ای  
 قال فی المصباح من بلا حرد وشم حصار ووقی رضی الله تعالی عنه الذی فرق  
 بین الحق والباطل فی القضايا والخصومات ثم عثمان ذوالنورین رضی الله تعالی  
 عنه لان النبی صل الله تعالی علیه وسلم زوجة رقیة ولما ماتت زوجة ام كلثوم  
 ولما ماتت قال النبی صل الله تعالی علیه وسلم لو كان عندی ثلاثة لزوجتھما لك  
 ثم من المرتضی رضی الله تعالی عنه من خواص عباد الله وخلص اصحاب رسول  
 الله صل الله تعالی علیه وسلم علی هذا ای علی الترتیب المذكور فی الافضلیة  
 ووجدنا السلف والظاهر انه لولم یكن لهم دلیل علی ذلك ای علی الترتیب  
 المذكور ولما حكوا بذلك ای بذلك الترتیب ولما نحن فقدمنا وجدنا لاشل  
 المجانبین وصال السلف والشیعة ومتعارضة ولم یفقد هذه السنن ای  
 سنن تفضیل هذه الاربعة علی بعضها (وما یعلق به شی من الاعمال) ای  
 بان یتوقف علی شی من الاعمال (لو یكون التوقف فیہ محذوف شی من الواجبات  
 وكان السلف كافرا متولفین فی تفضیل عثمان رضی الله تعالی عنه علی علی المرتضی  
 حیث جعلوا من علامات السنة والجماعات تفضیل الشیخین ای الی سبكر

تکلیف ای اکثر اصل السنۃ  
وہذا ذہب البعض الی  
تفضیل علی علی عثمان  
وہم من الاعتراف بالتوقد  
بینہما ۱۲ (خیالی)  
۱۳ وشن من الاعتقاد  
الذی ۱۴ یکون ۱۵  
لہ ذلہ فلتوقد حجة  
الخ ۱۶ لم یرد علی فضلہما  
علی ۱۷ ومانقل کما  
ورد ۱۸ الشیخین ۱۹ ح  
۲۰ علیہ والصلیۃ  
۲۱  
تکلیف ای واصل السنۃ ۲۲  
تکلیف ای بل الرضی ۲۳  
۲۴ علی مینۃ الجہول  
تکلیف فان الصحابة رضی  
اللہ عنہم قد اجتمعوا  
یوم وفات رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم  
فی حقیقة بنی ساعدة  
فقال لا ضار فیہا جری  
من امیر و منکم امیر فقال  
لہم یوبکر رضی اللہ عنہ  
من الامراء و منکم الزبیر  
واجتمع علیہم بنو زبیر  
للمصل اللہ علیہ وسلم  
اللائس من قرین غاستر  
دای الصحابة رضی اللہ  
عنہم من خلافة ابی بکر  
(سہلال)

وہم رضوان اللہ تعالیٰ علیہما روحیۃ المختصین ۱ ای عثمان وعلی رضوان اللہ تعالیٰ علیہما  
۲ (و لا ضمان انہ ان ابی بالافضلیۃ کثر الثواب للثلاث جمعہ بل ان کثر الثواب  
والکرامۃ عند اللہ لا یصلہا الا اللہ وایس ذلک بکثر الفضائل دون ابی بکر کثر  
ما ہدوہ و ذوو العقول من الفضائل فلا ۳ ای فلا جمعہ لتوقد فیہ لان علیا رضی  
اللہ تعالیٰ عنہ اصل الصحابة و الجمہوم و انہ مدحہم من الدنیا و اکثرہم  
جمودا و عروا و اسبقہم اسلاما کذا فی شرح القاموس و ضللتہم ای ضللتہم  
عن الرسول فی إقامة الدین جمیعہ یجب علی کافة الامم تباع ثابتہ علی حدیث  
القریب ایضا ۴ ای لا افضلیۃ رجی فی الخلافۃ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
علیہ وسلم لابی بکر ثم لعثمان ثم لعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ۵  
۶ قالت الروافض اولہم الصلیۃ قالوا فی الرسالۃ ترک من اللہ تعالیٰ الی علی  
وان جبرائیل قد اخطا و یصلون علیہ و بالتکامۃ قول قال اللہ تعالیٰ  
و محمد رسول اللہ و الذین معہ اشقاء علی الکفر لکم الایہ و قال اللہ عزوجل  
وما کان محمد ابدا من وجہکم و لکن رسول اللہ و علیہم التوبین ۷  
الخلافۃ الحقۃ بعد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لعلی بن ابی طالب قالہ  
لکثر فضائلہ و لورود النص علی حقہ و کما صمدود اسلام الاولین و فون للفضول  
رجا یكون الحق للقیام بصلح الناس و لا ما معہم و لا الخلفان علیہما ان منہ  
اعلان زیادۃ الحجة قرنیۃ لابی ابی بکر و زیادۃ کمالہ لعلی بن ابی طالب  
لولا امتدادہن الخلافۃ بعد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لصلحنا فی حقہ و لم یزل فی الرضی بن کلام  
الشارح و ذلک ۸ ای بیان القریب المذكور و لان الصحابة قد اجتمعوا قبل  
دفن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم و یوم وفات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
فی حقیقة بنی ساعدة ۹ اسم رجل من الصحابة و استقر علیہم بعد  
البشاورۃ و المنازعۃ علی خلافة ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ علی منہ  
باستقرار فاجتمعوا علی ذلک ۱۰ ای الخلافۃ و علیہ علی رضی اللہ تعالیٰ  
عنہ علی رؤس الاشعاد ۱۱ ای علی رؤس الخلفاء و بعد قرینتہ کما کان منہ ۱۲  
ای کان التوقد من علی ای توقد مدۃ حجة فاطمۃ و ہی سعة الظہر فی الخیم  
ارسل علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعد وفات فاطمۃ الی ابی بکر فبوسۃ  
فلسا علی ابی بکر الظہر لقدمہ علی المشیر فشدودہ ککون علی و قتلہ

من البیعة وحدثنا الذی یحدثنا راجعاً راجعاً وروی عن علی بن عقیل قال قال الله تعالى  
 قال من بل بکر رضی الله تعالی عنه مولاها من رسول الله صل الله تعالی  
 علیه وسلم ومنها یبکر فقال قال علیه السلام انا معاذ الا نهبنا  
 لا یحدث ما نرکاء صدقة ولا نعلم تکلم مدحهاها وولوم یکن الخلافه فقال  
 ای کالی بکر راکباً اتفق علیه الصحابة ولما زعمه علی رضی الله تعالی عنه کما  
 نازع معاویه ولا یحیی ای ظلی وعلیهم لکان فی حقہ ای فی حق علی رضی  
 تعالی عنه صحت الشیعة زعموا ان النبی صل الله تعالی علیه وسلم قال فصل  
 رضی الله تعالی عنه انت الخلیفة من بعدی و قال علیه الصلوة والسلام انه امام  
 المؤمنین و غیر ذلک من الاخبار والکل مدح لانه لو کان فی حقہ نص صریح  
 لکان معواصمه الکل ظالماً و قال یحیی صل الله تعالی علیه وسلم ذلک التجری  
 من الانبیا الظلمة صحابة وارکان الدین و ایضا کیف یصور کتبه من الهولی  
 الصحابین شاور کبار الصحابة عند وفاة النبی صل الله تعالی علیه وسلم  
 و کیف یصور فی حق الصحاب رسول الله صل الله تعالی علیه وسلم الا اتفاق علی  
 الباطل وهو خلافه ای بکر (و ترک العمل بالنص الوارد ثم ان ابابکر  
 لما بین ای صار یوعدون من حیاته و ما یثان رضی الله عنه و اصل ای کتب  
 و علیه کتاب عهد و لیس رضی الله تعالی عنه ای قال له اکتب بسم الله الرحمن  
 الرحیم هذا ما عهد الی بکر فی آخر عهد و من الدنیا و اول عهد و من العقبین فان  
 استقلت حبر من الخطاب فان عدل فذلک ظنی به وان جار فلعل امرئ ما اکتب  
 و الخیر و ردت فلا علم الیه و سجد علی الذین ظلموا ای منقلب یقبلون و قلنا  
 کتب الصحیفة فخرجها الی الناس و ابرهم بن یبایعوا المن فی الصحیفة فها یبرأ  
 حق موت ای التفتت رجلی رضی الله تعالی عنه فقال یا یسنا لن فیها ای فی  
 الصحیفة و ان کان حصر رضی الله تعالی عنه و بالجملة وقع الاتفاق علی خلافه  
 ثم استشهد حصر رضی الله تعالی عنه علی یوم فلام لم یفرقه من شعبة طمسه  
 و هو فی الصلوة (و ترک الخلافه شوری) یعنی الشاور ای حین علم بالموت جعل  
 الخلافه شوری و بین ستة عشر و علی و عبد الرحمن و طلحة و الزبیر و سعد  
 بن ابی وقاص ثم فوض الامر غسستم الی عبد الرحمن بن حوف و رضی الله عنه  
 فاختار عثمان رضی الله تعالی عنه و باینه بمنع من الصحابة فابایعوا و الفتادوا

له  
 کما یصح یوکر  
 ۵  
 لا یجیع امی  
 علی الصلوة  
 ۵  
 بعد ما مضی  
 علی خلافه  
 ستان و اربعة  
 اشهر و ستة  
 اشهر  
 (خیالی)

لا واروه ونواصيه وصلوا معه الجميع والامجاد / اي صلوة السيد الميمون السمرقاني  
ولذلك نسب يوم العيد عيدا (وسكان) الخلافة الحقة راجعا اليهم لثبوتهم  
بين عثمان رضي الله تعالى عنه ودون القصر وملا (اي لم يمتنعوا من الخلافة لاجل  
وقوع كبر لهما مجرى) الذين عاجروا الى المدسنة بكه (رواها نصر الملهين  
نصره الرسول) على كل من رضي له فقال عنه والحقوا اي طلبوا منه اي  
من كل من رضي الله تعالى عنه (يقول الخوفا ولبجوه) لساكن الفضل اهل حصه  
ولواهم في الخلافة (وما وقع من الخلافات بين كل ومعاوية والحداب  
لم يكن) خبر ما وقع (عن تراجع في خلافته بل من غلط في الاجتهاد) لوفي استخراج  
السئلة وقوتك انصاف من قلة من قبل كل من رضي الله تعالى عنه انظر  
بشواطينا وليسوا اكارا وما وقع من الاختلاف بين الشبهة واصل السنة  
في هذه السئلة (اي مسئلة التفسير) ولو ما كل من الفريدين بالحل  
السنة والشبهة (القص في باب الامامة ونحوه الاسئلة والاجابة من المجتهد  
فقد كوفي للطلول استجواب ما وقع (والخلافة ثلثون سنة ثم بعد ما سلك  
جمع ملك (وامارة لقوله عليه الصلوة والسلام (والخلافة بعدى ثلثون  
سنة ثم بعد ملكا) بكر للم وسكون الام وحكي ضم الم وسكون الام والم  
يفتح الم وكسر الام ان كان العضوض بمعنى الفاعل (مخصوصا) اي يكون عالما  
بعضهم بعض فبعض من الظلم به لان الظالم كانه بعض واكل المظلم ومدة  
الخلافة لابي بكر ستان وعشرة لمر واثنا عشر لثمان وستة لصل رضي  
الله تعالى عنهم وقد تم ثلثون يوم قتل كل من رضي الله تعالى عنه ولا تشهد  
على كل من رأس ثلثين سنة بعد وقت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فعلاوية  
ومن بعده لا يكون خلفاء بل هو ملوكا وامراء وهذا اي كون الخلافة  
ثلثين سنة بعد وفات الرسول (مشكل لان اهل الحل والعقد) والمراد  
من اهل العقد اهل الحرم اي اهل مكة والمدينة فقط واهل الحل  
هو سائر الناس من المسلمين (من الامة قد كانوا متفقين على خلافة  
الخلفاء العباسية وبعض الرواية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل  
والام الاول اصل عند جماعة وانما يحدث تخفيفا في قولك ملك  
وقيل زائد لا الاصل ملك ولعل حرف والمحدث ضرف والحرف

بين معاوية واحزابه  
من الصحابة الذين خلفوا  
عليه بنوا من طاعته بشبهة  
في ترك انصاف من عتقة  
عثمان لانهم قتلوا تأخير  
لمصر مع عظم جنايتهم  
يوجب اضطراب امر الامة  
وتعرض الى ما لا يملكه  
وظن كل من رضي الله عنه  
ان تسليم قتلة عثمان مع  
كثرة مشاريعهم وتسلطهم  
بالسكروني الى اضطراب  
امر الامة في بدايتها  
فراى التاخير احوب و  
احق فكان الشبهة لاكثر  
سبب لعدم دخولهم في  
بيته وان سلوا لانه  
افضل زمانه واحق  
بالامامة فممن سلوا  
انه افضل زمانه لكنهم  
اخطاوا في اجتهادهم  
بالشبهة المذكورة فاقبلوا  
بيته ويزيد ما قلناه ما  
ذكره محمد بن سليمان بعد  
شيخ البخاري عن ابي مسلم  
الخواري انه قتل معاوية  
انت تنازع مليا في الخلافة  
وفت مثله قال لا واني  
لا علم انما فضل من وحق  
بالمر ولكن السنم قتلون  
ان عثمان قتل محظوما وانا  
ابن عمه ووليه اطلب  
بدمه فاتوا عليا فكلوه  
فقال يدخل في البيعة و  
يحكمهم الى ماتم  
(حاشية كنفروى)

لحمه ومجلى بن سیراد  
 بخلافه الواضحة والمجلى  
 الخلوقة على خلافه يكون  
 ثلاثين سنة وهو ان لا يقع  
 لها اقرب سواد كماله  
 كماله لا يلوها على من  
 النكحة وميل من النكحة  
 او لا فرق بينه وبين  
 جواب الحاج لها صر  
 لا يمكن ان لا قربة بخلافه  
 الكاملة كما ذكر الحاج  
 بدون ان توجد اختلافه  
 على الولاد وانظر الى  
 هذا الاحتمال الثالث بين  
 ما كان الجوابين واحدا  
 لا مطلقا واسما هيل  
 في الفرق بينهما و  
 تربيت جواب الحاج  
 منه انه يشك على الظاهر  
 بخلافه عثمان وعلى لانه  
 خالف معهما اصل النبي  
 فكيف يصح ان الاختلاف  
 التي لا يشوبها شيء من  
 الخلفاء ثلثون سنة و  
 ايضا حصر اختلافه الكاملة  
 في ثلثين سنة لا يقتضي  
 ان يكون منهم ما ملكا  
 وامارة على خلافه غير  
 كاملة انتهى ردا عليه  
 على حاصله على ما اشار  
 اليه الشارح بقوله ولان  
 كثيرا من الواجبات آه  
 ان نصب الامام مسا  
 يتوقف عليه كثير من  
 الواجبات الشرعية وما يتوقف  
 عليه الواجب الشرعي فهو  
 واجب شرعا ما فيه كثر في

بعد منه بولس فادارة الى دفع الاشكال اي ماله التي صلى الله تعالى عليه وسلم من  
 الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يلوها على من النكحة وميل باى عراض  
 من لها يامة يكون ثلثين سنة وبهذا صان يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على  
 ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه على يجب على الله وذهب الاسامية  
 بناء على انه لطف يجب على الله تعالى به عليه بان لو وجب على الله لاختلاف زمان  
 من تمام ظاهر جامع لشرائط الاسامة اجيب بان وجود الامام لطف وانما عدم  
 من جهة اسامة العهد راو على الخلق بدليل موسى الباء متعلق بقوله نصب  
 راو عقل والذنب اي الذنب المختار وان يجب على الخلق سمياله لقوله  
 عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والنوع و  
 البعة ما داره الروح من غير تركية رجاء عليه صفة ميتة بين صار باجبا  
 فانما مات على تلك الحالة مات على الضلالة فكما هو اصل الجاهلية عليها  
 قبل البعث من الامام من هذا الحديث هو النبي الذي مضى في ذلك الوقت فعل  
 هذا لا يرد ما قاله الشارح بهذا هذا بقوله فيمسى الامامة كلهم ويكون ميتة ميتة  
 جاهلية ولا يحتاج الى ذلك الجواب بالتكليف وبزوال الاشكال بالكلية على  
 ملا يخفى ولان الاسامة قد جعلوا اعم للممات بعد وفات رسول الله صلى الله  
 تعالى عليه وسلم نصب الامام حتى قدموه على العاقبة اي دفن الرسول  
 وركبوا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية كما هو اجمع  
 والاحياء يتوقف عليه اي على الامام كما اشار اليه بقوله والصلوات  
 لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم على ما تقتضيه  
 القوانين الإسلامية (وسد نفوذهم) النفوذ موضع الخفاة من خروق البلدان  
 ونفوذهم في نفوذهم ولهم لا ما بعد من الامانة للثلاثة كعدمه الفرو وما يحصل  
 من مدة الى اخرى وما ترف به المرأة الزوجها رواه عن صدقاتهم وقهر للثغلة  
 والعصاة من اللص ورواها الطريق واقامة الجميع والا عباد وقطع للنازعات  
 الواقعة بين العباد وقبول للشهادات القائمة على المحقوق وترويج الصفار جمع  
 صغير والصفار جمع صغيرة والذين لا اولياء لهم وقمة الثنائيم وغو ذلك  
 من الامور التي لا يلوها اي لا يكون وليا لاحد من الامامة فان قيل لم ههنا  
 استعمال حذفت منها مع حروف الجر للفرق بين الاستفهامية والخبرية



ع

المواد لدراسة الرياسة العامة في الدنيا ليصح قوله اما ما كان اوضحه فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام (عصام)

ع

يريد ان لازم بطمان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين الا بر الامة من التابعين وتعمم الى غيره لان الائمة المجتهدون للدين لا خلفاء في جلاله قد رهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الفضيلة لا يميز وقد عجب عن الشيعة بجه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام من قديم واختيار وحصوله تعيين (حاشية)

ع

والفريق انه لا اشكال اما اولاً فلان هذا الحديث انما هو لث على طاعة الامام واما ثانياً فلان صاحب الشوكة اذ استولى وجبت طاعته وصار اما حاكماً صالحة الاضطراب (ابن عرس)

ولا يجوز لاكتفاء الحسن كور يدي شوكة في كل ناحية ومن لم ينجب نصب من له الرياسة العامة فلن يلائمه يؤدي الى منازعات ومنازعات مطعنة الى اختلاف امر الدين والدنيا كما انشأ بعد في زماننا هذا فان قيل فكيف يدي شوكة الرياسة العامة اما ما فان اوضح امام لان المقصود من نصب الامام ذلك فلا يحصل يدي شوكة ذلك فلا يحتاج الى اجتماع الامة على نصب الامام ولان النظام الامر يحصل بذلك اي بالاكتفاء المذكور وحكما في عهد الاتراك فلانهم يحصل بذلك بعض نظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الا هم لان صاحب الشوكة قد يكون جاهلاً لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذلك (والحمد لله على ما المدة ما يعتمد اليه فان قيل فصل ما ذكره من ان مدة الخلافة اثنتون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى عنهم رعايا عن الامام فيمضي الامة كلهم ويكون ميتهم مدة جاهلية فلنا قد سبق ان المدة للخلافة الكاملة فلا يلزم من انتهاء هذه الخلافة انتهاء الخلافة المطلقة لان انتهاء الخاص لا يوجب انتهاء العام ولو سلم فصل دور الخلافة يقتضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعلم لان الخليفة من كان طريقته وحكومته على طريقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحكومة الامام والامام اعلم (لكن هذا الاصطلاح مسلم بن حنبل لا يقرم) يعني لم يجد الاصطلاح متعارفا فيما بينهم ربل من الشيعة من يزعمون الخليفة اعلم ولنا اي لا يحصل ان الخليفة اعلم من الامام عند الشيعة (مقولون خلافة الائمة الثلاثة) ابو بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم (دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل لان الامام من قرئش و غيره لا يكون اماما كما قال به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يكون الا من هو عليه السلام من مات ولم يورث امام زمانه مات ميتة جاهلية رشم ينبغي ان يكون الامام ظاهراً يرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام والاهتياج من احوال الناس خوفاً والفرق بين الخوف والخشع ان الخوف على التوقيف والخشع على الواقع ومن الامام وللظلمة معطون على قوله من الاعداء تتدبر به خوفاً من الاستيلاء (لظلمة ولا متظراً) اي مترقباً لظهوره اي خروج الامام (عنه صلوات الله تعالى عليه) اي من الزمان وانقطاع مواد الشرور والفساد والظلال (لو ذهب نظام



بجمل الطن السيد (حق) فصل بالخبر وليس اى رخصة عن الشرع بقاء  
 او غيره في حق مقام ملة بقاء الاختيار والاحكام والايجلا من الاصل التكليف  
 بالامر والحق من البلا كونه على المستلزم الاختيار بالنسبة الى من يحمل المرفوع  
 على نفسه اى قوله التكليف والاختيار دوله اى بقاء الاختيار قال  
 شيخنا في مضمون المسئلة لا يزيل المسئلة اى التكليف وبمذا اى بالتكليف  
 ولا يختار ويظهر من قول من قال انما اى المسئلة رخاصية في نفس  
 الشخص اولى بمرسته يتنع بسببها اى الخاصية (وصدور الذنب عنه كونه)  
 اى كيف يظهر من قوله (ولو كان الذنب مستعلا مع تكليفه بترك الذنب  
 ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون الفيل من اهل زمانه لان المساوى في  
 الفضيلة بل الفضول للافضل علما وعلا رسا كان اعرف بمصالح الاسماء  
 ومفاسدها والقدر على العلم بوجهها خصوصا اذا كان نيب الفضول ارفع  
 بها وابعد من افارة اى لا تشترط الفتنة (واما الفتنة الاختيار يقال  
 فتنة الذنب في الشرائع اهل فيما يعلم جوده (ولمذا) اى لماد ذكرنا  
 من انما كان السورى في الفضيلة بل الفضول (جعل عرض الله تعالى  
 عنه الامامة شورى بين ستة اى ستة اخصاص مع القطع بان بعضهم  
 افضل من البعض فان قيل كيف مع جعل الامامة شورى بين ستة مع انه  
 لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين  
 يجب طاعة كل منهما على الاضطرار لا يلزم في ذلك من امثال احكام متفان  
 لان كل واحد من الامامين يبعد حكما بغير حكم الآخر (واما الشورى فاكل)  
 اى الستة المذكورة بمنزلة امام واحد واشترط ان يكون الاسلام من اصل  
 الخلافة والولاية بالفتح النصرة والتول وبالكسر السلطان والطفقة الكاسية اى  
 مسلما حرا ذراعا قالا بالتمام هذه الاوصاف الازمنة مع العدالة شرط الامامة  
 لاجتماعها بجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتمعا في الاصول والفرع  
 لانما جعل هذه الكافرين على المؤمنين سبلا لى قساة لئلا يكون الاسلام سلا ولا يكون الكافر صالحا  
 امامة (وهذه مشغلة بحكمة الولد مستحقين لامين الناس) لا يكون العبد صالحا اماما  
 (وهذا ما تضمنه حلقه من) فلو كان قساة وصلة امامة (والصلى والمؤمن قاصر من تدبير الامر  
 والوقوف على ما يجرى اى كذا قساة سبلى على الامور في امور السور في ربه ودرت ودرت له

له

انما ان هذا انفسا  
 لا ضالة كانت كذا ذكره  
 تكون لانه لما فيه او  
 وجوده وعن الاقنوعين  
 فتح انشكا كما  
 (كشروي)

له

ولما يجب ايضا بان  
 صف جعل الامامة شورى  
 ان يشاوروا فيجبوا  
 واحد منهم ولا يتجاوزهم  
 الامامة لا الغيب و  
 التعيين روح الاشكال  
 اصلا (خيلى)  
 وكذا صرح به للامام  
 الجبارى

له

والفاسق اصل الفساد  
ومع تقليده وجب ان  
يقبل حتى لو قلنا كان للفاسق  
اشا كما يصح قبول شهادة  
الفاسق حتى لو قبل  
القاضي وحكم بها كان  
أشأ لكنه ينبغي وجوب ان  
لا تقبل شهادته وفي  
المنع بمتاع هذه  
المشاهدة من الاجتهاد و  
العدالة وغيرها مقرر  
في عصرنا الخلو المعاصر من  
الجهل والعدل فالوجه  
تنفيذ قضاء كل من ولاء  
سلطان غير فاسق على ما  
مقرر في حقه من الامور  
المسلم اذ لم يلزم له  
اصول صغيرة  
القضاء بالحق من الحق  
الفراسق وافضل العبادات  
(ملتقى)

ولو فسق القاضي العدل  
بأخذ الرشوة وغيره من  
الزنا وشرب الخمر يستحق  
العزل ولا ينزل في ظاهر  
الدين عليه مثاقفة  
وهو الصحيح عليه الاجازة  
(ملتقى وادامه)

وشكته قادرا بجله وعمله وكفايته ولجأته ) يحفظ دار الاسلام وعلى  
تنفيذ الاحكام ) اي الاحكام الشرعية ) وحفظ حدود دار الاسلام وانما  
المخلوم من قتالهم لاذل اخلاقهم هذه الامور محل بالنسبة من نصب الامام  
ولا ينزل الامام بالفسق اي بالخروج من طاعة الله تعالى وبجور اي الظلم  
على عباده الله الظلم وضع الشيء في غير موضعه دلالة على الفسق وقبح  
الجور من الاشياء والاسماء بعد اختلاف المفسرين والسلف والاولاد والاولاد  
ينفادون لهم ) اي لا مراءى فيهمون الجس ولا عباد بلذهم ) اي بالنسبة  
روايتهم ) اي السلف والخروج عليهم ) اي على الاسماء (ولان العصبة  
ليست بشرط الاسامة ابتداء فيقام لولي ) اي بعد الاسامة اولد وحسن  
الشافعي رحمه الله ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاضي وامير  
اصل المسئلة ان الفاسق ليس من اصل الولاية عند الشافعي رحمه الله تعالى  
فلا يكون الفاسق اساما لان الامام لا يكون الا من اصل الولاية ولا يصح  
لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة هو الفاسق ومن اصل  
الولاية حتى يصح لآب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة ) فيوزن يكون الفاسق  
اساما ولا ينزل بالفسق (والسطور في الكتب الشافعية ان القاضي ينزل  
بالفسق ) كإخذ الرشوة او الزنا وشرب الخمر (وخلات الاسلام وفي رواية اخرى  
اسم الكتاب من الفتاوى ) عن العلماء الثلاثة ) ابو حنيفة ومحمد بن يوسف  
رحمهم الله تعالى (انه لا يجوز قضاء القاضي والفاسق وقال بعض الفقهاء  
اذا قلنا ) اي نصب الفاسق ابتداء يصح ولو قلنا هو ) الاول الحال ) محل ينزل  
بالفسق لان التقليد احتج عليه فلم يرض بقضائه بدونها ) اي بدون  
العدالة لا بأس بالداخل في القضاء لمن يشي بنفسه لانه فرض مكفافية  
ولكونه امر معروف ويكره الدخول فيه لمن يقاتل الجور وقيل كذا دخول  
باختياره ولو وثق بنفسه لقوله عليه الصلوة والسلام من جعل على القضاء  
فكنا ذابح بغير سكن الصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعا للعدل والترك  
مربية الا اذا تمين هو القضاء حينئذ يفرض عليه التقليد صيانة لحقوق  
العباد ولو كان في البلاد امثاله ) فتمنع كل منهم عن القضاء ) امثالهم  
السلطان لا يفضل بينهم والا فلا دون فتاوى لا يمتنعان لاجتماعهم

عن

قال بعض الامام بر النان  
المرد بالظاهر من الظاهر  
قبل دخول الصلوة لمجرد  
بما روي عن رسول الله  
ان يكون فيها معنى كسافي  
قوله تعالى واذن اليتامى  
اورالهم الآية والا  
قال بعد الدخول في  
الصلوة لا يبق فاجرا  
حقيقة لترتبة وانته  
الى الله تعالى بالدخول  
في الصلوة فيكون برا  
ايضا فلا كلام في جواز  
الصلوة خلفه ح  
ووعرض النبي عليه  
السلام في امته عن  
النظر الى سابق الجو قبل  
دخول الصلوة لسان  
ذلك الكثر متربين  
الناس فالكثير حسن  
الدخول برغم الاشك  
في افضلية البر قبل  
الدخول على الفاجر  
قبله ولهذا اوصفه بوضف  
السابق تعزير الله وقدم  
البر عليه تزيينا له  
انهم اقول هذا نتيجة  
دقيق تشا من حسن  
الظن بامة محمد سيما  
لما اجتمعوا عليه من  
اطلاق الفاجر على ظله  
حقيقة حين الدخول  
في الصلوة بناء على ان  
اسم الغافل حقيقة في  
الماضي في الحال بل والتبذل  
ايضا ۱۱ رعاشه

الى القاضي والارضي لا يفتن فصار في الرقعي وانه اذا اخل القاضي القضاة  
بقرعة لا يبره ولا يبره لو فتى لا يفتن قضاؤه روي عن وهب بن منبه انه  
فتى في قرعة حرام في كل شيء قال لا يفتن كره من الرقعة ان يخطو لتعطي  
ما ليس لك لو فتى حقا فان ملك فاما ان يخطو فتى عن دينك وملكك واليك  
الرقعة فتكون كسافي عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه انه  
كان بالمدينة فخطب يوما فيمن قال والله الاثم على القاضي وروى الداع روي  
عن النبي رضي الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من  
احد الرقعة في الحكم كانت سقاية به وبهون الجنة ويجوز الصلوة خلف  
كل من يبر بفتح الباء وصفه بعض المحسن وكيسرها يعني الايمان البرمكل  
فصل من رضى وقيل لم يسم لكل غير يعني صاحب الالجنة واصله التوسع في  
فصل في خبر ما خذ من البر ووقا جبر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل  
مؤمن فاجبر وان لمسلم الا انه يصلون خلف الفسقة واصل الإهواء أو البصاح  
من ظهر كبره وافتل من بعض السفن من المنع عن الصلوة خلف المستداع  
فحصل على كراهية الا لا كلام في كراهية الصلوة خلف الفاسق والمستداع  
هذا اي جواز الصلوة خلف الفاسق واذا لم يؤد النطق والهدية الى حد الكفر  
ولم يفتا الى اليه اي الى الكفر فلا كلام في عدم جواز الصلوة الكفر في الفنة  
سنة لغة واصلة الكفر بالفتح هو الاسترومته قيل للزراع والليل ككافرو  
احكامهم الفنة ككافرو في الشرح الكا وما علم بالضرورة من الرسول به  
دشم المسترلة ولما جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه  
لما لم يشترط الامامة عند عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق  
والاقتداء ولا حمل جميعا ويصل على ككل يرو فاجروا فامات على الايمان  
للاجماع ولقوله عليه الصلوة والسلام لا تدعوا اي لا تتركوا الصلوة على  
من صلت من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل اي المسائل المذكورة  
من جواز الصلوة خلف كل يرو فاجبر وغير ذلك انما هي من فروع الفقه  
فلا وجه لا يبر ما في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا  
من اصول اي اصول الكلام بجميع مسائل الفقه كذلك يبر الا اعتبار  
وقلت انه اي المصنف والمصنف عن مقاصد علم الكلام من مباحث



جائزاً فجاب بقوله وما وقع بينهم من النزاعات والحروب ذلك مما كان  
 اقل هذه الحاصل ووقع الاختلاف بالاجتهاد لان المجتهد قد يخطئ ويصيب  
 وروايات فيهم والظن بهم ان مكان مسايفات الادلة القطعية  
 في كبر كذبت ما افشه رضي الله تعالى عنهما بالزنا والورود النص القطعي  
 على براءتهما كقولهم والذين يرمون المحصنات الآية رواه اي وابن  
 لم يكن مسايفات الادلة القطعية (فبدعة وفسق وباحسنة لم يقل من  
 السلف المجتهدين والصلحاء الصالحين جواز الظن على معاوية وهو اسم  
 رجل من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نازح مع علي رضي الله تعالى  
 عنه في امر الخلافة الحسن طرد ومعه من الله تعالى رواحه لان خاية  
 امرهم البني والخروج على الامام وهو لا يوجب الظن وانما اختلفوا في  
 يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره انه لا يبغي الظن عليه و  
 لا على ابي حجاج اسم ملك من ملوك العرب لان النبي صلى الله تعالى عليه  
 وسلم في عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من هذا  
 جواب عن سؤال مقدور وهو ان يقال ان ما نقل من لعن النبي صلى الله تعالى  
 عليه وسلم لبعض من اهل القبلة يخالف ما ذكر من ان النبي صلى الله تعالى  
 عليه وسلم في عن الظن المتخفا التوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل من  
 لعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لبعض من اهل القبلة فلما انه اي النبي  
 صلى الله تعالى عليه وسلم (يعلم من احوال الناس) بيان ما في لسار ما لا يعلمه  
 غيره والضمير البارز في يعلمه عائدا الى ما والضمير في غيره راجع الى النبي  
 صلى الله تعالى عليه وسلم يعني يحتمل ان يكون الشخص الذي لعن النبي صلى  
 الله تعالى عليه وسلم لم يكن مؤمناً بل منافقاً وبعضهم اي الصلحاء اطلق  
 الظن عليه اي على يزيد بن معاوية لمانه كفر حين امر بقتل الحسين رضي  
 الله تعالى عنه واقتضوا اي الصلحاء والواو الحال (على جواز الظن على من  
 قتله لو امر به او اجاز له لورضى به والمحتمل ان رضاه يزيد بقتل الحسين واستشارة  
 اي يزيد (بدلت) اي بالقتل (واهانته) يزيد (اهل بيت النبي صلى الله تعالى  
 عليه وسلم) خبر ان (معناه) قال حجة الاسلام لم يثبت اصلاً ان يزيد قتل  
 الحسين لو امر بقتله لورضى به فلا يجوز نسبة مسلم الى كبيرة بلا تحقيق قيل

له

ولا عقاب بقتل الظن من

احداه في حق ابيس

فهو الكافر النجاس

ظن يزيد بن معاوية

مفسدة فاسكت

للاقتضى لوما باسم لعن

(فصيحة فونية

لغيرك)

له

ان يغلب معاوية احد

المحدث ١٢

قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين وقتلوه ولما انا اهل بيت النبي عليه السلام فيكون الاسم امراوا ضا بياضه جند وبجسه وهو جل عند المقتل فاقول بعدم الرضا من حسن الظن لاهل البيت (دون كان تقاصيلها) آحادا فمن لا توفت في شانه م اى في خان يزيد وبل في ايمانه فانه الله عليه وعلى ائمه واصحابه واهل بيته م قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان قتال عثمان رضى الله تعالى عنه لم يكفر مع كونه افضل من الحسين اذ التكفير بالقتل رتبة الانبياء عليهم السلام ولو سلم انه كفر حين قتله فاقسم على الكافر من الحسين لا يبع للسله تاب بعده قيل تكدير قتل الحسين ليس كقتل الصحابي بل لاهانه اهل بيت النبي عليه السلام ولم يوجد ذلك في عثمان رضى الله تعالى عنه (روى شهد بالجنته للعشرة للبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنته وعمر في الجنته وعثمان في الجنته وعلى في الجنته وطلحة في الجنته والزبير في الجنته وعبد الرحمن بن عوف في الجنته وسعد ابن ابى وقاص في الجنته وسعيد بن زيد في الجنته وابو عبيدة بن الجراح في الجنته وكذا شهد بالجنته لفاطمة والحسن والحسين عليا وبنو محمد بن الحسين بن علي بن سيدة نساء اهل الجنته وان الحسن والحسين سيدا اهل الجنته وسائر الصحابة لا يذكرون الا بغير روى لهم اكثر مما يروى لغيرهم من المؤمنين و لا شهد بالجنته او النار لاحد بيته بل شهد بان المؤمنين من اهل الجنته والكافرين من اهل النار) وكذا اطفالهم بعمالهم وقيل هم في الجنته لاذ لا انتم لهم وقيل هم في الاعراف ووجهه ان عدم التيقن لعدم العلم بحالته فذا مات ولد المؤمن طفلا فحاشته بلا بيان لا محالة بعماله اليه اللهم الا ان يكون تاهما بخاتمة ابيه وهو غير معلوم (روى في الجمع على الخفين في السفر والحضر) خلافا للروايات (لانهم اى الجمع) ودان كان زيادة على الكتاب م اى كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقسموا بالصلوة فاعلموا ورجعوا اليكم الى المواقف واصحابكم وارجعوا اليكم الى المواقف لا يفهم منه جواز الجمع على الخفين (روى جاشنود م اى الزيادة على الكتاب) وبغير الشهود وسئل والجهمور على ثبأت حصة سئل وسئل بالهاء وهو على لغة من قال سلت سالت بغير حصة والهاء منقلبة من ولو اقولهم

له

قوله فمن لا توفت الخ في قوله فمن لا توفت في شانه مثاقفة لما قال الغزالي في الاحياء من الاغراض خطر للجبب فلا خطر من السكون عن لمن ليس فضلا من غيره (دعصام)

له

اسمع الخديج للحفص فتايت بالتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا شبهة قال الاسلام تابع الحارثين الشيخ الحسن البصري قد سمعت عن سبعين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم سمع على الخفوة ان كان لربيع



طه وجعلنا كل شيء

عندنا  
طه وجعلنا كل شيء  
وصلة معه اخاه عليا  
وزينا وجعلنا النسمة  
وجعلنا اللاتكة الذي  
صم جبهه الارض اناثا  
وجعلنا زيدا احساك  
شبهه اليك وجعلنا  
كذلك كلانا اى شارف

(عليه السلام)

طه ولا بأس بالفتا  
التيه في الدماء والدم  
وهو الهجرة المنفردة وليز  
هو هجرة البحر ويجعل  
فيها الغمر ويخلق بها  
من نولس اليمن فانزلت  
هو الوفاء المثل بالزفت  
والغير هو الغش المفقور  
لان هذه الظروف كانت  
مختصة بالخمر فلما  
حرمت الخمر حرم استعمال  
هذه الظروف فلهذا  
في قديم الخبر ليرتكبه  
الناس فلما مضت الايام  
اجتمعوا على الاستقرار  
الامر بالانكاح، ملحق  
الاجرم شوحه مجمع  
الانصر

طه وصوب بعض الائمة  
الى الحاجة قليله والمفقور  
الخرم لكه لا يبعد منه  
الا بالسكر (عرس)

طه فضل النبي جل في  
نوره طه ثالث ولايته  
في قول اخوان  
(فضيله مؤنيه طه)

سأول وسأول (من بين أبي طالب من أجمع على الخفين فقال جعل رسول  
الله ثلاثة أيام ولياليهن السافر وروى ما وليته السليم جعل له معان عكسيرة  
واحد المني منها صير كقولته تعالى وجعلناها نكالا للمايين يديها اى صيرناها  
والثاني بمعنى الابهاب كقولته وما جعلنا القبله اى لوجبة القبله وامرنا بها  
والثالث بمعنى القول كقولته تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا اى قلناه وانزلناه  
والرابع بمعنى الخلق كقولته تعالى وجعلنا الطلقات والنور اى خلقنا الطلقات  
والنور وروى ابو بكر عن رسول الله انه عليه الصلوة والسلام رخص للسافر  
ثلاثة ايام ولياليهن والسليم روى ما وليته الاظهر فليس خفيه ان أجمع عليهما  
مفعول رخص وروى الحسن البصري ادرت سبعون نفرا اى نفسا من الصحابة  
يرون الجمع على الخفين ولفظنا اى لما ذكرنا من الاحاديث وقال ابو حنيفة رحمه  
الله تعالى ما كنت اى لم اكن قاطلا (بالجمع حتى جاء في فيه اى في حق الجمع  
ومثل ضوء النهار وقال الكوفي) جعل من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى  
ارضاء الكفر على من لا يرى الجمع على الخفين لان الآثار اى روايات الصحابة  
التي جاءت فيه في حكم التواتر فمن انكر وجوب الخبر للتواتر كان كافرا لا بالجملة  
من لا يرى اى لا يجوز الجمع على الخفين فمن اهل البدعة حتى سئل انى  
ابن مالك رضى الله تعالى عنه عن السنة والجماعة فقال ان الخفين لا تلبس  
في الختنين اى عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما لم يجمع على الخفين ولا يجرم بئذ  
بجرة وهوان فيلزم لزوم في الساء فيجعل في انا من الخزن وهو ما يقض  
من التراب فيحدث فيه لبح كذا في الفقهاء فكانه عن ذلك في بداء الاسلام  
لما كانت بجرار جمع جرة (ولان المصنوع جمع فعدم تحريمه من قواعد اصل  
السنة خلافا لروايت وهذا اى ما ذكر من عدم حرمة بغيره ما اذا اشتد  
صار مسكرا فان القول بجرمة قليله وكثيره مائة هب) خبران (اليه كثر من اهل  
السنة ولا يبيحون روى روضة الانبياء لان الانبياء معصومون مأمورون عن خوف  
المخاتمة مكرمون بالوسى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الامام  
بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فماتوا عن بعض الكرامية من جواز كون الولي  
افضل من النبي كقولهم لا قال قلت وروى في الخبر الصحيح انه قال عليه الصلوة  
والسلام ان من عباد الله لا ناسا معهم بائنياء ولا شهداء ينطقهم الانبياء و

(بقیہ صفحہ ۳۰۷)

لہ لانہ محمد لما علم من  
العیب بالضرورة (مرس)  
لہ الا ان یأیدہ اللہ لا  
خوف علیہم ولا هم یحزبون  
الایۃ ۳

لک فہم من قال بالذل  
بناء علی بان النبوة تکمیل  
لغیرہ وعبید الکمال و  
فوقہ فی الجہلۃ ویزیدہ  
حدیث فضل العالم علی  
العابد فضل علی اذناکم  
ومنہم من قال بالثانی

زعما بان الولاية عبارة  
عن المرفغان باطله وصفا  
وقرب منه وکرامة عنده  
والنبوة عبارة عن سفارۃ  
بینہ وبین عباده وتبلیغ  
احکامہ الیہ والقیام  
بخدمۃ متعلقہ بمصلی

العبد وقاسوا العناص  
جل الشاہد والمخاف علی  
المخلوق فانہم شیہوا  
اولی بعلیہ للک والنبی  
بالوہبی قیام امرہا للک  
ولم یرضوا ان مقام جمیع  
النجس حاصل لا نجس

ولکمال اتباعہ من لا یفید  
وہو ان لا یجیم الکثرة من  
الوحدة ولا الوحدة من  
الکثرة ومرتبة  
التوحید العزت الذی ہو  
مقام عزم الایلاء فقول  
بعض الصوفیۃ ان الولاية  
افضل من النبوة معتوان  
ولاية النبی افضل من جرتہ

(بقیہ بر صفحہ ۳۰۹)

الشہادۃ یرم القیامۃ لقرب مقدمہم من اللہ فقالوا یا رسول اللہ من عبد ما اعطاهم  
اعطاهم قال علیہ الصلوۃ والسلام قوم فہا یوہی روح اللہ بنہما لہم بینہم ملائک  
یتما طونہا بینہم واللہ ان وجودہم لہو فانہم لعل منابر من نور ولا یخافون لہا حزن  
الناس ولا یحزنون اذا حز ان الناس ویفہم منہ کین الولی افضل من النبی ۳ اجیب بان  
شان الانسان ان یقرب من ملاوہ حسنا وان کل من لہ مثلہ لو غیر منہ لہم فی یوم

ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع فی النبی متصف بالمرتبتین ۳ فی التبرک  
والولاية ۳ وانه افضل من الولی الذی لیس بنبی ۳ وقال بعض اصولیہ الولاية ۳  
النبی افضل من نبوتہ لانہما تنبی عن القرب والکرامة کا ہو شان خواص السلط و  
المقربین منہ والنبوة تنبی عن الانباء والتبلیغ کا ہو حال وصول الملائک لمرء یا

لتبلیغ احکامہ الا ان النبی افضل فلا یقصر جمیعہ بین الدرجتین ۳ اجیب بان النبوة  
تنبی عن التبلیغ من الحق الی الخلق فیہا ملاحظۃ اجماعین فلا یقصر عن مرتبة طایف  
غیر النبی لقصور ولا یتہ من خلیۃ الکمال لان علامۃ خلیۃ فی تحقیق لمرتبۃ  
النبوة (ولا یصل العبد ما دلم ما کلام) احتراز عن الجنون والافحام احتراز عن العصبی

ذی الی حیث یقطع عنہ الامر والنبی یسوم الخطایات الواردة فی تکالیف باجماع المجتہدین  
علی ذلک ۳ ای علی مہم وصول العبد اذ ذهب بعض الباحثین لئ ان العبد یبلغ  
حایۃ الحبۃ ۳ ای حبۃ اللہ تعالیٰ ووصافہ واختارہ لایسان علی اکثر من غیر فضائل  
سقط عنہ الامر والنبی ولا یدخلہ اللہ النار بارتکاب الکبائر وبعضہم ان یقتضی

عندہ ۳ ای عن العبد (العبادات الظاہرة) كالصلوۃ وغیرہا (وکیون جہادہ التفرک  
وہذا اکثر وضوئل فان اکمل الناس ۳ الفناء لتفعل فی الخبیۃ والا یمکن ہم  
لانبیاء خصوصاً حبیب اللہ مع ان تکالیف فی حقہم اتم واکمل واما قولہ علیہ  
الصلوۃ والسلام ۳ ہذا اجواب سؤال مقدار وھو ان یقال لم قال بان ما ذهب  
الیہ الباحثین وبعضہم کثرو قد قال علیہ الصلوۃ والسلام لانا احب اللہ

عبد الم یضرو ذنب ۳ فاجاب بقولہ واما قولہ علیہ الصلوۃ والسلام (انا احب  
اللہ عبد الم یضرو ذنب فضناء اللہ ۳ ای باللہ ۳ ای العبد ۳ من لکن نوب  
ظلم لیتہ ضررہا ۳ ومعنا ۳ انہ اذا صدر من العبد ذنب بیہہ اللہ تعالیٰ علیہ  
فتاب واستغفر وغفرلہ لہ الذنوب ۳ فلم یضرو ۳ ای لم یطہ ضررہم ولا یضرو  
من الکتاب والسنة لحمل علی ظواہرہا ۳ کا اخبر اللہ تعالیٰ من الحور و

و بقیہ صفحہ ۳۰۸  
 از قدر عزت ان النبوة  
 والوصافة اكل في علو  
 وجهه وهذا يقال  
 اجماع العلماء على ان  
 الانبياء افضل من اولياء  
 (عل القادر)  
 له اعلم ان نظم قصبات  
 باعتبار منها التفسير  
 باعتبار ظهوره المراد منه  
 وخلافه منه فالانقسام  
 ان يظهر منه المراد منه  
 اولاً فان المراد لك فاما  
 ان يجل النسخ اولاً والثاني  
 الحكم كقولہ تعالى انظروا  
 بكل شيء عليم والاول اما  
 ان يقبل التأويل والتفسير  
 اولاً والثاني للمراد قوله  
 تعالى لا تقنطوا للمشركين  
 كافة سد باب التأويل  
 والتقصيص لكنه لم يرد  
 حكماً شرعياً يقبل النسخ  
 هذا بل نظر الى وقت النزول  
 والوقوع والا فلا ضرورة  
 انقطاع الوحي يكون حكماً  
 وللاول اي الذي يقبل  
 التأويل اما ان يساق  
 لاجل ذلك المراد اولاد  
 الثقلين الظاهر والاولى ان  
 كقولہ تعالى وثلاث  
 ورباع فانه ظاهر في مثل  
 نص في العدد وانما يظهر  
 المراد منه قلما ان يقضي  
 لعرض ولو لنفسه والاول  
 الثاني والثالث اما ان يندرك  
 اولاً والثاني للتمشاه  
 (بقية بر صفحہ ۳۱۰)

القصود والاعتقاد والاعمال والاطاعة ومخالف اهل النار من الزقوم والحميم و  
 السلاسل والاغلال زماناً يرون فيها دليل قطعي كمال الايات التي يشعشع  
 ظواهرها بالجملة كقولہ تعالى (الرحمن جل العرش يستوي) و بالجملة كقولہ  
 تعالى و يد الله فوق ايديهم و هو خذ لك لا يقال فيك هذه اي الايات التي  
 لا يزيد ظواهرها من النصوص بل من الملتصبة لا فانقول المراد من النص هنا ليس  
 بما يقابل الظاهر والضرر والحكم بل بجم انما انظم اي الظاهر والنص والمفسر  
 والتمشاه والتخلف والشكل والجمال و على ما هو المتعارف عند اهل اصول  
 الكلام القطع ان المراد من الظاهر انما هو بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان  
 سبق الكلام لاجله يسي ضام ان زاد حتى سد باب التأويل والتقصيص يسي  
 مفسراً ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ يسي حكماً و العداول منها اي عن  
 الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسوا الباطنية لادعائهم  
 ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية لا يصرها الا للعلم اي الله  
 ويصدقهم بذلك في الشريعة بالكلية لحد اي ميل و عداول عن الاسلام الاتحاد  
 في القننة الميل من التصديق ولهذا سوسى العقد لحد لانه في ناحية (و اتصال) و اتصال  
 لا يكثر كونه اي الى العداول عن ظواهر النصوص (تكميلاً للنبي صلى الله عليه وسلم  
 فيما علم حيشه به بالضرورة و لما ذهب اليه بعض المحققين) جواب مؤل معتد ر  
 و هو ان يقال ان قول المصنف في العداول عن ظواهرها الى معان يدعيها اهل  
 الباطن كقولهم لا تجد ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة  
 على ظواهرها فاجاب عنه بقوله و اما ما ذهب اليه بعض المحققين (من ان  
 النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دساتير  
 تكشف على باب السلوك اي الانبياء والاولياء والافاق المشار اليها بقوله  
 عليه الصلوة والسلام و ان لفقران هذا في بطنه بل ان سجة ابطان اوالى  
 سبعين بطناً على اختلاف الروايتين مثاله قوله عليه الصلوة والسلام (لا تدخل  
 الملائكة بيتاً يتهمون الملائكة ومهبط اثمهم ومعتل  
 استقر لهم والمصافات الردية مثل الغضب والشهوة والمقد والحسد والكبر والجهب  
 كلاب تامة فاني يدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب (يمكن التطبيق بينهما)  
 اي بين الدقائق و بين الظواهر المراد فهو جواب لمن كمال الايمان و محض

المرئان) من الاعمال والكفر ورد النص من ان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص  
القطعية من الكتاب والسنة ككثرة الاجناس ولا كفر لكونه (م) اي رد النصوص وكلها  
صرح الله تعالى ورسوله فمن قلعت ما ثبت قدر من الله تعالى عنها بانها كفر لا تعذب  
تتزهيا بالدليل القطعي وواستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر لا ايجز  
معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك (م) اي استحلال المعصية وليا سب واطاعتها  
اي عدم امر احقوا (بها) اي بالنصوص (كرد والاستهزاء) اي عدم احكامها  
على الشريعة كفر لان ذلك (م) اي الاستهانة والاستهزاء (من امارات التكذيب  
وعلى هذه الاصول) اي الاصول المذكورة من العلول ورد النصوص وفيها  
(يتفرع ما ذكر في الفتاوى) والرافعات (من انه اذا اعتقد الحر لم حلالا فان كان  
حرته لعينه كلم التحذير وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرته قطعي  
كالنصب والمسرور لقاصب والسارق كذا قيل (لنا هذا شكل فله استحلال  
ما ثبت حرته بدليل قطعي تكذيب لشرع وهو كفر وفاق اللهم الا ان يقول بان  
ذاته حلال وانما لمزمت المحرمة من صفة كالغصب والسرقة او ثبت بدليل قطعي  
وبعضهم لم يفرق بين المحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم  
صحة جراما (م) دين النبي صلى الله عليه وسلم قربة ككراهة نفي الحكم  
او شرب الخمر او كل شئ او لم يحكم خنزير من غير ضرورة ككافرو فصل هذه  
الاشياء بدون الاستحلال فنق ومن استحل شرب النبيذ لم ينكر كقوامه  
قال محرام هذا احلال لتدريج السلامة لو عجزكم الجمل (بين لا يعرف حلالا  
لو حراما) فلا يكفر قبل ما ان يؤول هذا بما ذكرنا او يقول بان كل شئ اي حيث  
شؤء ولو تحقق ان لا يكون المحرم حراما ولا يكون مرم رمضان فرضا لا يثبت عليه  
لا يكفر) وهو الصحيح لان قوله تعالى فاحذروا النساء في الحيض ولو كان صريحا  
في النبي لكانه معلل بالاذى كما قال تعالى قل هو فذي والنبي بسبب الحائض  
لا يبطل المحرمة القطعية كما بين في الاصول وعلاقت ما اذا اتفق بان لا يحرم الزنا و  
قتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة  
لحكمته ومن اراد ان يخرج عن الحكمه فقد اراد ان يحكم الله ما ليس بحكمة وهذا  
جمل منه بربه وذكر الاسام السرخس في كتاب المحسن انه لو استحل وطئ امراته  
المحاض يكفر وفي النوادر عن محمد بن حنبل انه لا يكفر هو الصحيح وفي

والاول ما ان يدرك عقلا  
او نقلوا الثاني الجمل  
والاول للشكل فان حق  
كآية السرة اعني قوله  
شأن والسارق والسرقة  
الآية خفيت في حق  
النباش والطرا لا يقتضيان  
باسم آخر فيظن ان كان  
المخفاه لزمية ثبت فيه  
الحكم كما في الطرا و  
لنقصان كما في النباش  
والشكل فمؤله تعالى  
وان كنتم جنبا فاطهروا  
فان غسل جنبا طهره  
واجب غسل باطنه  
ساق فوق الاشكال  
في الغم فانه باطن من  
وجه حتى لا يفسد العرم  
بابتلاع الريق وظاهر  
من وجه حتى لا يفسد  
بدخول شئ في الفم فاعتبرنا  
الوجهين فالحق باظهار  
في الطهارة الكبرى حتى  
وجب غسله في الجذابة  
وبالباطن في الصغرى  
فلا يجب غسله في الحديث  
الا صغروا الجمل كآية  
الربوا فان قوله تعالى  
وحرم الربوا جعل لان الربوا  
في الغنة هو الفضل وليس  
كل فضل حراما بالايجاب  
ولم يعلم ان المراد اي فضل  
هو ثم لما بين النبي عليه  
السلام الربوا ان الاشياء  
التي استيج بمسا ذلك  
(بقیہ بر صفحہ ۳۱۱)

(بقیه صفحہ ۳۱۰)

الخطیب طائف لم یجرب

علة الربو او تشابه

المخضات فی اوائل

السورة البید والرجه

وهو صاکنان اصول

الفقه

(حاشیہ کنز روی)

متعلق صفحہ ۳۱۰

قوله ولو فی الخ والضابطه

ان متى حل الحرام فی

زمان دون زمان ليس

بکافر وعن الحرام

فی کل ازمته کافرا

(عبدالمکیم)

ع

قوله وهذا جهل منه

بریه فی نظر ان الفی

یکون فی الحالات فلو فی

مع علمه باستحالة وجوده

واستحالة ان یحکم به

مقلد کف یمکن جهل بیه

(عصام)

متعلقه صفحہ هذا

ع

معنی هذه المقاعدة انه

لا یکفر فی المسائل اجتنبایه

اذ لا وراعی تکفر من اکثر

ضروریات الدین ثم ان

هذه القاعدة لتشجع

الاشعری وبعض تاجیه

واما البعض الآخر فیرفعهم

فهم انهم کفر بالمعتزلة و

للتیمة فی بعض المسائل

فلا یحتاج الی الجمع لعدم

اقتدار القائل (رضی)

استعمال الواطئة مع امرائه لا یکفر علی الاصح ومن وصف الله تعالى بالایلیق به  
 او ضمیر یاس من لمسائه او امر من لم یحصره لوالکفر وعده لو وعیده یکفر وکذا لو فی  
 ان لا یكون فی من الذی یبای علی تصدیق استغفان لوعده لانه هذا یجوز علی ما اذا  
 لم یکن علی استغفان بل لما یبق علیه لا یکفر کذا ان یبغی الفتاوی لیل لانه ان  
 عدم التبی فقد خرج من الحکمة کفی عدم حرمة الزنا فینفی ان یکفر وایضا ان  
 عدم التبی یضمن ان عدم ما یشعره وهو کفر کما مر (وکذا لو حاک علی وجه الرضا  
 من حکم الکفر) ولو کون کلامه جمیبا یضاهی السامع بالضرورة فلا یکفر کذا فی الفتاوی  
 (وکذا لو جلس علی مکان مرتفع وحوله جماعة یسألونه مسائل ویسألونه بوضی  
 بالیسأل یمکرون جمیعا کذا الواسر وجوز ان یکفر بالله او عزیم علی ان یأمره یکفر  
 والعزم فی اللغة قولی فی النفس علی فعل کذا ولو فی المرأة بالکفر لتین (ای  
 تكون حراما لرؤیها) والفتوی علی انما لا یتیم بالکفر لانه لا یختد طریقا للیتیم  
 (وکذا لو قال عند غروب الخمر والزنا یم الله وکن اذا اصل بغیر القبلة) القبلة فی  
 الاصل المال فی علیها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا لکسان المتوجه الیه  
 الصلوة (او بغیر طهارة متعمدا یکفر وان وفی ذلک القبلة) وان کان له طهارة  
 فی الواقع فلو قامت الجماعة الی الصلوة فصل معهم جاء من عدم الطهارة قبل  
 لا یکفر ویبغی لمن یضطر الیه ان لا یقتصد بآکان الصلوة ولو صل یثوب جنس وهو  
 واجد الطهارة یکفر فی کل من هذه المسائل خلاف الجمهور علی انه لا یکفر اذ لم یستعمل  
 ولو فتی یبغی لمراة اوجب علیه لا یکفر انما قال (وکذا لو اطلق كلمة الکفر  
 استغفانا لا اعتقادا الی غیره) قد من الفروع والیاس من الله تعالى کفر بل یدال  
 انه تعالى لا یرحم عبدا من عباده (لانه لا یبأس من روح الله) ای من رصة الله  
 (والا تقوم الا کافرون والا من من الله تعالى کفر لانه لا یأس من مکر الله الا القوم  
 الخاسرون) فان لیل یحزم بل العاصی یکن فی النار یأس من الله تعالى ربان لطیف  
 یکن فی الجنة امن من الله تعالى فیکون المعتزلة کافرا مطیعا کان او ما صیلا لانه اما  
 آمن لو آس ومن قواصم الواو الحال (اهل السنة ان لا یکفر احد من اهل  
 القبلة) والحال ان للمعتزلة من اهل القبلة (قلنا هذا الیس بیاس ولانه علی  
 تقدیر العیان لا یبأس ان یوفق الله تعالی الفتوة والعمل الصالح وعمل  
 تقدیر الطاعة لا یأس ان یجند له الله فیکسلط علیما من وبعده) ای بالجراب

۱۵

حاصل الدفع ان القول  
بعدم التكفير ففسخ  
الاشرى و عليه اكثر  
الفضلاء و اما بعضهم فلم  
يرافقوه في تلك القاعة  
وقالوا يكفر من قال بخلق  
القرآن لو اسقطا للرؤية  
او سب الشفيعين او غير  
ذلك ما ضل في عمله  
فلم يجد القائلان فلا يلزم  
الاشكال وقال الاستاذ  
ابراهيم الاسطرابي تكفر  
من يكفرنا ومن لا فلا  
اختلاف كلام الرازي ان  
لا يكفر احد من اهل القبلة  
والتصديق في شئ للقاصد  
(حاشية كخسروي)  
۱۵۵ الکام من يتامل  
خبر من كان متعلقا بغير  
ویدی معرفۃ الاسرار والقبول  
الجنم والحاصل ان الکام  
من یدعی معرفۃ الغیب  
باسباب و من مختلفۃ فخطا  
انتم ال انواع متعدده  
کالمؤمن والصال والنجم  
وهو الذی یخبر عن المستقبل  
طلوع النجم و غروبہ  
(بہار بر ص ۳۱۳)

المذكور و يظهر الجواب عما قيل ان الحاشية ان الرب كبرية كبرية انهم انهم انهم  
يأسه من رحمة الله تعالى ولا اعتقده انه ليس بمؤمن من قد اى ظهور  
الجواب عما قيل (لا نالنا ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس  
وان اعتقاد عدم ايما به الفسر يوجب التصديق والاقرار والاعمال  
بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر خبران (هذه) اى خذ هذا الجمع  
اى التوفيق (بين قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة بذهب) وقولهم  
يكفر من قال بخلق القرآن لو اسقطا الرؤية او سب الشفيعين) ابوبكر  
وعمر رضي الله تعالى عنهما راوا عنهما وامثال ذلك قتل الحسين مشكلا  
وهذا يدعى الكفر بما يخبر به عن الغيب كقوله عليه الصلوة والسلام  
من انى كانا فصدقه بما يقول فقد كفر بما اتزل الله على محمد والحكام  
هو الذى يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومعرفة  
علم الغيب وكان في العرب كهنة جميع كاهن (يدعون معرفة الامور ففهم)  
اى من الكهنة (من كان يزعم ان له رياء من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار  
ومنهم من كان يدعى انه يستدرك) اى يعلم (الامور بفهم احليه) والغير  
البارز عائد الى من رواه النجم اذ ادعى العلم بالحوادث الآتية فممثل الكاهن  
وبالجملة العلم بالغيب امر يفرض به الله سبحانه وتعالى ولا سبيل اليه)  
اى الى العلم بالغيب (لغيا الا باعلام منه) اى من الله تعالى والنصوص  
تدل على انه تعالى متفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله  
(وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) وسبب حجب الغيب في قوله تعالى  
وان الله عنده علم الساعة الآية ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه  
وسلم فسأله عنها فزلت لكن لساروا ان كانوا من الاولياء يعلم الغيب من  
هذه الخمس وغيرها حصلوا الآية على ان لا يعلمها بذاته الا الله وتعالى  
بطريق المجردة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك  
اى الاستدلال (فيه) والغير في فيه راجع الى ما في يدا (ولهذا ذكر في فتاوى  
ان قول القائل عند رؤية حاله القصر يكون) اى يحدث (مطر مدحيا علم  
لغيب لا بجملة كقوله قيل دعوى النجم انما هو بجملة الاتصالات كالكبرية  
وحالة القمر من جملة السلامة لظهوره ونسبة الحوادث لا رغبة الى الاصلوات

والبقية على ۳۱۲  
 وهو ضرب بالمصا و  
 الذي يجرى ان له صلا  
 من الجن منه عاسكون  
 والكل مذموم فربما  
 يحكم عليهم وحسب  
 صدقهم بالغير في  
 البرائة كبر باد علم  
 القبط واثبات الكا صين  
 رتبه آءه قلت و  
 حاصه ان دعوى على القبط  
 سارطة ليس القبط في كبر  
 بمسألة الاستدلال  
 صرحا او لا لا ال سبب  
 من الله تعالى كرسو العام  
 وكذا الاستدلال الى اسارة  
 غاية يعمل الله تعالى قال  
 صاحب الهداية في كتابه  
 فتايات النوازل وما  
 علم القوم فهو في نفسه  
 حسن غير مذموم لاهو  
 ضمان حساب وانصح  
 ولقد ظن به الكتاب  
 قال تعالى النفس والقدر  
 بحسبان اي سيرة بحسبان  
 والاستدلال بسيرة القوم  
 وحركة الافلاك على السحابة  
 بقضاء الله تعالى وقدره  
 وهو جائز كاستدلال  
 الطبيب بالنسج على الصحة  
 والمرض ولولم ينته  
 بقضاء الله تعالى لو ادعى  
 علم النيب ينفع ككبر  
 وما يشبه رد المختار  
 فتعلقه صفه فذا  
 له قوله لا يتبدل الخ  
 (بقية بر ص ۳۱۳)

التي هي مسألتي به انساب السامري حيث قال الله تعالى (وذكر لكم ما في  
 السموات وما في الارض جميعا انه ان هذا القرآن يات بالقرآن ويحكمون) (والمعنى  
 ليس بلين ان يارب بالقرآن القاطن على ما ذهب اليه المحققون) من اصل  
 حسنة ابن القتيبي القصص بالوجود (من ان الشبهة واما التوجه في الشبهة وتلك  
 يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يراجع فيه الا العترة القاطنون بان الصدوم  
 السكن ثابت في المناجح تلك العترة الصدوم السكن ثابت في الازل فثبت  
 لا يترتب عليه الاثارة ولا يلزمهم عدم الاضياء ولا تنازع خلقها بل لا ان  
 الوصف بالقدم لو انما لوقية هو الوجود الذي يترتب عليه الاثارة لكن سيرد  
 عليهم ان ثبوت النسخ في المناجح لا يترتب عليه غير موقوف بل العقول  
 ثبوت كذا في ذلك من وهم لا يوقنون به وان اردوا ان الصدوم لا يسمى شيئا  
 فهو بحيث انتهى معنى من تفسير النسخ بانه للوجود والصدوم لو ما يصح ان يصل  
 ويغير منه فالرجح الى العقل وتبع مولد لا سكال (وفي دعاء الاحياء الاموات  
 وصدق قديم في صدقة الاحياء منهم اي عن الاموات تقع لهم اي الاموات  
 خلافا للعترة تسكبان القضاء لا يتبدل) اصل القضاء الفصل بنام الامر  
 وكل نفس مرهونة بما اكسبت والسر مجزئ بمسألة لا يعمل غيره (جوابه  
 ان تطبيق الرحمة بالدعاء او الصدقة من القضاء ايضا لا يتبدل فان حكم  
 قدر يجري على سبب كاتراه في امر الحشر والنسو وغيرهما والدعاء من جملة  
 الاسباب ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح (جمع صحيح) من الدعاء للاموات  
 خصوصا في صلوة الجنائز وقد قارنه (اي الدعاء والسلف فلم يكن للاموات  
 تقع فيه) اي في الدعاء (لما كان له معنى) ولنا ما ورد من الادلة قوله تعالى  
 (يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه) امر بالصلوة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 لطلب في الحسرة لو كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة  
 يخص بالانبياء وعلى ائمتهم بتعيينهم ولا يشك قوله تعالى (هو الذي يعمل ملككم  
 وصلا فله) وقوله عليه الصلوة والسلام (لهم صل على آل ابي ابي) لان  
 الصلوة حق النبي واصله ولديه فلهما ان يصرفا في حقه كل من يشاء (وقال عليه  
 الصلوة والسلام ما من ميت يصل عليه امة) اي جماعة (ومن المسلمين  
 يلقون مائة كلهم يشعرون) اي يطلبون (له) اي للبيت (لا تشعروا) اي

واجب بان عدم تبدال  
القضاء بالنسبة الى الاموات  
لانهم رفعوا عن الصلاة بهم  
فمن ذك النفع بالعبادة  
يبرز ان يكون بالقضاء  
على بل جاء في المذكر ان كانت  
كثيرة متضمنة للاموات  
لا اموات كقوله تعالى  
رب ارحمهم كما اريد ان  
صلى الله عليه وسلم  
ولم يمتنعوا على مقتضى  
في شرح الفقه الاكبر  
متعلقه صفحہ ۳۱۳  
لما قد صرح بالجلال  
السيوطي انه لا اصل له  
على التصادي  
على

عن سعد قال قال رسول  
الله صلى الله عليه وسلم  
هو في التوفيق وهو في  
بطون الموت لا اله الا انت  
سبحانك آه لم يدع بها  
رجل مسلم في شيء الا استجاب  
الله له رواه احمد طرقي  
ساجد

قلت شفا جنتهم وفيه اي في حق الميت روع من سعد بن عباد انه قال قال رسول  
الله ان ام سعد ماتت فاي صدقة في حقها افضل قال عليه الصلوة والسلام  
الساء فخر سعد رضي الله تعالى عنه ورحمته قال هذه اي البئر زلام سعد و  
وقال عليه الصلوة والسلام الدعاء يرد اليه والصدقة تلحق بخصب الرب  
وقال عليه السلام ان العالم وللصلاة اذا صرنا على حرية فان الله يرفع العذاب عن  
مقبرة تلك القرية اربعين يوما والا حديث اي قول الرسول عليه الصلوة والسلام  
(والا تار) هو اخبار الصحابة (في هذا الباب) اي في دفع الدعاء لأموات (كثرت  
من ان خصي والله تعالى يعيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني  
استجب لكم) معناه وحدوني اغفر لكم ويقال ادعوني بلا غشلة استجب لكم بالبركة  
ويقال ادعوني بلا جفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعوني بلا غشلة استجب لكم مع  
الخطا روقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب دعاء العبد مسلم يدع باسم اي ما  
لم يدع حال مقارنته الاشم او قطعية رسم ما لم يستجبل وبقوله عليه الصلوة و  
السلام لمن ركب حبي كريم يسقي من العبد اذا فرغ يدعيه اليه اي الى بيته رات  
يرويها صغرا اي خالها يروي عن سعد بن ابى وقاص رضي الله تعالى عنه قال  
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان لا علم كلمة لا يقولها مكروب  
الا فرج عنه كلمة اخي يونس عليه السلام فادى في الظلمات لان الله الا انت مجتهد  
في كنت من الظالمين في الآثار من حزيه امر فقال خسر مرات (ربنا انجنا الله  
مما نحن في قال ابراهيم بن ادهم رحمه الله تعالى وكان في موعظة فتنس حين سأل  
عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانادى حوه فلا يجيب لنا فقال ما تخطوكم  
من عشرة اشياء اولها عرفتم الله تعالى ولم تؤدوا حقه وقراءتم كتاب الله ولم تحملوه  
واو عيت عدوة الشيطان واليقوه وتو عيت حب رسول الله وتركتم اخوه واستمرأ عيت  
حب الجنة ولم تعملوا لها وتو عيت خوف النار ولم تنهوا عن الذنوب ولو عيت عملت  
حق ولم تستعملوا له واشتغلتم بميو عيتكم وتركتم ميوب انفسكم وبما يكون ذلك الله  
ولا تشكرون وتدفعون موتاكم ولا تشعرون واعلم ان العبدية في ذلك اي في الجانية  
الدعوات (صداق النية) قوله صدق لينة ان لا يرضها فتور (وخلص الطوبية  
على مجرد لينة عساواه وتعلم المخلص ان يجره العبد من الارادة بالكلية فينشد  
يجعل فيه ارادة الحق فيفتح كل ما لاله لانه مولد الحق وحقه مراتب لا يسجد





حراد و بر ما صغرا مدوی با  
سودا ثم یصل المهدی  
خليفة الله یسکر  
الاسلام و عساکره الی  
الرجال ینفذوہ و یقتل  
من اصحابہ ثلثین الفا  
و ینزع الدجال ثم  
یحبط عیسیٰ علیہ السلام  
الی الارض و هو مشیم  
بعمامة خضره متقلدا  
سيف راکبا علی فرس  
و میده حربہ فیانی الیہ  
فیقطعہا بما فیقلہ  
متعلقہ صفحہ هذا  
له و یحکم شرقا و غربا  
و یتزوج فی المدينه و  
تولد له بنت و یبکت فی  
الارض خسا و اربعین  
سنه و حواریہ و اصحاب  
الکعبه و یدفن فی روضه  
للہ یخفی صل الله علیہ  
و سلم ( بریقہ )  
ثم مائة الجامع الاموی  
ثم حتى زعم الفتن مع  
الذنب و یلبس العیابان  
مع الحماة  
ثم الدخان عبارة عما  
یصیب قریض من الاط  
حقا یرى الصراء لهم  
کالذخاں و علی حقیقته  
لانہ علیہ السلام مثل  
حقه فقال یسلا ما یج  
السماء و الارض و یبکت  
الرحمن یوما و المؤمن  
یفرحوا بکرمہ انما یسکر  
شرح منظومہ زبانی (

فیعمدون الیہ فاذ اهرکمیثہ حیث ترکوہ یخبرونه فخرجون علی الناس فیسلمون علیہ  
کلہا و یخصم الناس فیدعو عیسیٰ علیہ السلام علیہم یملاککم یوسف الله  
نظما ای دودا ان الخلیفہم فیملاککم بہا جمعا عن اخرهم و ینزل حبیبی علیہ  
السلام من السماء عند النارة الیضاء فی شروق و مغرب و یرقی الصلیب  
ریمیکت عیسیٰ فی الارض سبع سنین و ینزل بین اثنتین مملوۃ ثم یصل  
اسمہ رجلا ہاردا من قبل الشام فلا یقی علی الارض احدی قلبہ مشتال ذرہ  
من خیر الاقبیہ فیقی شرار النفر یسرم الشیطان ببہادہ لا و ثانی روطیج  
الشمس من مغربہا فہو حق فی الخبر الصمیم انہ قال علیہ الصلوۃ و السلام  
ان للتوبہ بابا ہر ضہ سبعین سنہ و انہ لا یفلح حق تطلع الشمس  
من مغربہا قال بعض الحقیقین باب التوبہ کنا یۃ عن عمر المؤمن من خصلہ  
بسبعین اشارۃ الی قولہ علیہ السلام ( اکثر اعمار امتی مابین ستین الی  
سبعین ) و ذکر المرض لانہ اقل من الطول و لا نسان اجل جسدان شتاء فی  
هذا الصلح و اجل روحان غیر شتاء فی عالم الاخرۃ و الاول مرض و الثاني طول  
و غلق بابہ کنا یۃ من اتہاء عمرہ و الیہ اشار قولہ علیہ الصلوۃ و السلام لانہ  
یقبل التوبۃ سالم ہر ضہ و یطرح الشمس من مغربہا کنا یۃ من مغلغ علیہ  
من البیدن لانہا امور ممکنۃ اخبر بہا الصادق ( اعنی باثنی علیہ السلام  
و قال حدیثہ بن اسید النخاری یطرح رسول الله صل الله علیہ و سلم  
علینا و نحن نتذکر فقال ما تذکرون قالوا اننا ذکر الساعۃ قال علیہ السلام انہا  
لن تقوم حتی تروا قبلہا ای قبل الساعۃ ( عشر کلمات ) ای علامات و فتا کلمات  
و الدجال و الدابۃ و طلوع الشمس من مغربہا و نزول عیسیٰ بن مریم  
و یأجوج و ماجوج و اللثۃ خروف خضف بالشرق و خضف بالغرب و وصف  
بحر زیرۃ العرب و آخر ذلک ما خرج من الجہن قطره النہس الی عشرہم  
اولہ بعض العلماء بفتنۃ لا تزل و اولہا خروج الدجال بکفر و الشر و الفساد  
و ینزل عیسیٰ علیہ السلام لتدفع ذلک و یطہر الخیر و الصلاح قالت الشککات علیہ  
الشمس من مغربہا تاویلہ بالفسکاس الامور و جبر بانہا علی عکس ما یخفی و  
الاحادیث الصالح فی ہذا لا شرط کثیرۃ جدا و قد روى احمد بن حنبل  
و آثار فی تفاسیلہا و کیفیاتہا للیطلب فی کتب السیر و التفسیر و التوحید علیہم

فی المقدمات والشرعیات الاصلية والفرعية ۲ والمسلم من الفرعیات الاصلية  
اصول الکلام والفرعية الفقه (قد غفل) ومعیب وذهب بعض الاشاعرة  
الى المتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا تعلق بها  
ای الا لیل فیها ظنی ومعیب ومن الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان  
یله فقال في كل حادث حکما معین ۲ ای الحق واحد ام متعدد وذهب  
الاشاعرة والمتزلة الى انه متعدد ولماذا قالوا بكل مجتهد معیب ۲ ام  
حکمه ۲ ای حکم الله هوالی رقی المسائل الاجتهادية مآذی الیه ۲ ای  
الاجتهاد وخفیق هذا للاقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون له حال  
فما حکم معین قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحینئذ ۲ ای علی تقدیر ان يكون  
له حکم ۲ اما ان لا يكون من الله فقال علیه ۲ ای علی حکم معین ردلیل او  
يكون وذلك الله لیل اما ظنی او ظنی فلا ذهب الى كل احتمال جماعة ثم فند  
اربعة مذاهب (والختار) من المذاهب الاربعة ۲ ان الحكم معین ۲ وعلیه  
دلیل ظنی ان وجد ۲ ای الدلیل الظنی المجتهد ۲ اصاب وان فقد ۲ اخطأ  
والمجتهد غیر مكلف باصابتة ۲ ای الحكم (فمنعونه) ۲ ای الحكم (وخفضه)  
فلذلك كان الظن معذورا بل ما جورا ۲ لئلا وسعه في طلب دلیل الحكم  
الشرعی وفلا خلوت علی هذا المذهب في ان الظن ليس باسم وانما الخلل  
في انه غفل ابتداء واتهام ۲ ای بالنظر الى الدلیل والحكم جميعا والیه ذهب  
بعض المتأخرين وهو مختار الشيخ ۲ ای منسوبا لواتهام ۲ فقط ۲ ای بالنظر الى الحكم  
حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدلیل حيث اقامه علی وجهه مستحسنا ۲ فله  
واذا كانه قال بما كلف به من الاجتهادات ۲ لقوله تعالى رفا اعتبروا يا اول  
الانبياء ۲ وليس علیه ۲ ای علی المكلف في الاجتهادات اقامة الحججة  
النظمية التي مطروحا حق البتة والدلیل علی ان المجتهد قد غفل بوجود الاول  
قوله هال فهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ۲ جميع قوى قيل  
فهما بالوس لكن ينبغي وحى داود علیه السلام بوس سليمان علیه السلام  
ولا تكون حجة فيما نحن فيه ولو كان لكل من الاجتهادين ۲ ای لبيهم  
مأثرو وسليمان عليهما السلام (مهما بالما كان لتضييع سليمان بالانكر حجة  
لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ ۲ ای حين يكون الاجتهاد من صوابها

له

روى ان خدم قوم لقي  
لبلا زرع قوم حكم دائره  
عليه السلام بالغلظ  
المحرث فقال سليمان  
عليه السلام وهو ابن  
احدى عشرة سنة غير  
هذا الفرق بالفرق  
وهو ان يدافع المحرث  
الى ارباب الشاة يقومون  
عليه حتى يوردوا الى حوشه  
الاولى وتدفغ الشاة  
الى اهل المحرث ينتفعون  
بها ثم يقرادون فقال  
داود عليه السلام القصد  
ما نصبت وحكم بذلك  
ومن هذا يعلم ان حكم  
داود عليه السلام كان  
بالاجتهاد والامام جاز  
الزوج عنه ولما جاز  
سليمان عليه السلام  
خلافة ۲

(خبر عبد المحكم)

« وفهمه ۱ ای فهم الصواب ( الثاني الاحكام والاثار الدالة على تركه بد  
الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواحدة المعنى قال عليه  
الصلاة والسلام ) بيان الترويدا ( ان اصبت فذلك عشر حسنات وفي خلاف  
ذلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله تعالى ( المصيب اجر من اتقى الله  
اجر واحد ) وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله  
والافني ومن الشيطان وقد اشتهر تحققة الصحابة بعضهم بعضا في  
الاجتهاد يات « الثالث ان القياس هو النص « والثالث ان القياس ثابت بالنص من حيث  
ان الثابت بالقياس واحد فلا كان كذلك فالجهد لا يخل ويصيب رولا  
اجمعوا « الواو الحال « على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غيره ( الرابع )  
دليل معقول « انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام  
بين الاخصا فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم احسان الفعل الواحد بالتحقيق  
من الخطر اي المحرقة « ولا باحة والفساد والوجوب وعدمه « يعني  
ثبت المجتهد الواحد جرمه اكل الشئ الغلات واخر اثبت حله فلو كان لكل  
منهما مصيبا لزم ان يكون الفعل الواحد متصفا بالثنيين هما المحرم والمحل  
قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين لاختلاف احكام الرسل بالنسبة  
الى اقوام شتى فان نبينا عليه السلام وان يثالي كانه الناس والكافة  
بالسنة لانها تلك الاجزاء من التفرق ونسبه على الحال لكن يجوز ان يصح  
اليهم باحكام مختلفة يؤيده قوله عليه السلام علماء امتي كاتيلين رسول  
« وصاحم تحقيق هذه الادلة والجواب من تسكات الخالفين يطلب من كتاب  
التلويح في شرح التلويح « ورسول المفاضل من رسول السلافة ورسول الازمنة  
افضل من سلافة البعير افضل من عامة السلافة استفضيل رسول  
السلافة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسول البشر  
على رسول السلافة وعلية البشر على عامة السلافة فلو جوه « فلول ان  
الله تعالى امر السلافة « وهو الظاهر من بيع المصنف بالا مامقا كان  
الساو رسلافة الارض كما قيل فلا ثبت افضلية آدم عليه السلام على  
السلافة كلهم ( بالبعد لادم عليه السلام على بوجه التظيم والتكرير دليل

له  
اعترض عليه بان الاجماع  
يعني ان الاجماع بان  
الثابت بالنص واحد فاما  
هو فيثبت به صريحا  
وهو في غير الاجتهادات  
والجهد في الاجتهادات  
الثابت حكما بالنص معنى  
فلا يستلزم الدليل المعقن  
لعدم تكرار الاوسط اذ  
يصير الدليل هكذا الثابت  
بالقياس ثابت بالنص معنى  
دكل ما هو ثابت بالنص  
صريحا فهو واحد  
( عبد الحكيم )  
ثم اعلم ان الوجهين  
الاولين وان كان فيهم  
منهما صريحا تفضيل  
ادم عليه السلام على  
السلافة لا سافر رسول  
لكنهما يضيفان تفضيلا  
بناء على ما لا يات بالفضل  
بين آدم « وغيره من  
لرسول لكن لا يثبت ان  
تفضيل علوة البشر على  
حامة السلافة «  
عبد الحكيم

قوله قال كاية ابراهيم اي اشبهني يا رب ومن الذي كرمته على انا خير منه  
 فكن من نار وعقلته من طين ومقتضى الحكمة لا مراد من بالجود ولا على دون  
 الحكمة. الثاني ان كل واحد من اصل السلطن يكرم من قوله فقال وعلم آدم  
 الاسماء كلها الآية ان القصد منه تفصيل كوم على السلافة وبيان زياده  
 عليه وانحطاطه التظيم والتكريم. الثالث قوله قال ان الله اصطفى آدم و  
 نوحا والى ابراهيم والى عمران على العالمين والسلافة من جملة العالم ان فان قيل  
 يتشكل هذا قوله تعالى في بني اسرائيل وان اضحككم على العالمين فان مقتضى  
 ما ذكرتم دلالة هذه الآية على تفصيل انبياء بني اسرائيل على محمد صلى الله  
 تعالى عليه وسلم والجواب ان تخصيص كاية معينة لا يدل على تخصيص سائر  
 الايات وانما شرط السلام ان يكون موحدا ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم  
 ما كان موجودا حال وجود بني اسرائيل واما السلافة فانهم موجودون حال  
 جود آل ابراهيم وآل عمران (وهذا من ذلك) يعني اذا فضل آل ابراهيم على  
 العالمين فبهم منه ان عامة البشر افضل من السلافة رسلا او غيرهم بالايجاب  
 عدم تفصيل عامة البشر على رسل السلافة فيبقى عامة البشر (معصومين)  
 فيما عد الا ان اي فيما عدا تفصيل عامة البشر على رسل السلافة (ولا يخفاه)  
 الجواب ما يقال وهو ان العلم المنصور كيف يكون حجة قطعية لهذه الحكم القطعي  
 فاجاب بقوله ولا يخفاه ان هذه المسئلة ظنية يكتفي فيها بالا دلة الظنية  
 الطابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلية والعملية مع وجود  
 الطوائف والموانع من الشهوة والغضب وسنوح اي ظهور الحاجات الضرورية  
 الخافاة من اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع  
 المشاغل والصوارث اشق وكذا دخل في الاخلاص فيكون افضل بذهب المعتزلة  
 الفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفصيل السلافة وتسكوا بوجوه الاول  
 في السلافة ابراهيم جوده كاسلة بالفضل سيرة من مبادئ الشرور والافات  
 والشهوات والغضب ومن ظلمات الميل والصورة قوية على الافعال الحميدة عالة  
 الطوائف ماضية واتبعها من غير غلط والجواب ان معنى ذلك على الاصول المصلحة  
 دون الاسلامية لان السلافة ليسوا بجمادات عند الاصول الاسلامية بل  
 اجسام لطيفة (الثاني ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يعلمون

لحقهم بشق وادخاله  
 فيكون افضل وقد قال  
 النبي صلى الله عليه وسلم  
 افضل مني من كان  
 بعد الحكم  
 صلواته في حديث  
 من جسد رضى الله عنه  
 ان احسن الاممال اخيرا  
 اي استعملوا قولنا كافي  
 الصحيح هو ان يكون افضل

ناله بالتقدم على الخادم  
لنه ليس عليه التمتع مسر  
الشرن كما زعم مجربان  
يكون التقدم لتوكتلا كان  
بدريل على الايمان باللائكة  
لاطم البختون القبيح ولاهر  
والنوامي ۳۵ جواب عن  
مؤال مقدم تقريره ان يقال  
عائده ما في الباب انه يلزم من  
عنه الايمان يكون تلاوة  
افضل من عيسى عليه السلام  
ولا يلزم مصلان يكون افضل  
من جميع الانبياء ائني هو  
المطلوب فاجاب بقوله لم  
لا تاتي بالفصل ۳۳

### خصائصة الطبع

بعد الحمد لله الواحد القهار  
والصلوة والسلام على النبي  
المختار بشري لكم يا معشر  
الطلاب من هذا الكتاب  
المستطاب امن بالصحة  
لرمضان افندي على شرح  
المعاني للفتاوى ان قد  
استتب طبعه وتكميله  
بلز باد حاشي جديده و  
غنية انيقة من المولى الشريفي  
ومولانا صديق الحكيم وغيرهما  
وقد وقع الفراغ من طبعه  
في اواخر الصفر الحضر من  
شهر رمضان سبع وثمانين  
بعد الف وثمان مائة هجره  
سيد المرسلين مطا بقدر شهر  
الحاج الثاني من السنة  
المسيوية تحت طاعة المشرق  
انه اصدره من المطبعه  
بمصر في بلدته الخاضعة  
التي لم يبق في بلدة دمس

ويستفيدون منهم اي من الملائكة كما قيل قوله تعالى عليه شهادته فترى من  
جبرائيل عليه الصلوة والسلام (وقوله تعالى نزل به اي بالقرآن بالروح الامين)  
ولا شك ان العلم افضل من العمل والبرهان من العلم من جهة ولا شك ان العلم  
المبلغون ۳ الثالث انه قد اورد في الكتاب والسنة تقديم فكرهم على فكر  
الانبياء عليهم السلام وماذا الا اقتداهم في الشرف والرياسة والبرهان  
في ان تقديمهم في الوجود اولان وجودهم اي وجود الملائكة اخير فلا بد ان  
يهم القوي بالتقديم كقوله الرابع قوله تعالى ان يستنك المسبح ۳ اي عيسى عليه  
الصلوة والسلام قال المضرون الاستنكاف والاستعفاء واحدا قال السكبي  
ان يستنك وقال الاخشى ومقابل ان يافت وقال الاجاج ليس يستنك الذي  
ترعون انه آله وان يكون عبد الله ولا ملائكة المقربون فان اصل الاستنكاف  
من ذلك ۳ اي القول (اختصية الملائكة للمقربون من عيسى عليه الصلوة والسلام  
اذ القياس في مثله اي مثل هذا الكلام والقرن من بلاد قتل الا على قتال  
لا يستنكف من هذا الا من الوزير الوزير اشتقاقه من الوزر وهو يجهل الذي  
يستمع به ليحيى من المملكة فالوزير يستعد اليك على رايه في الامور فيحيى اليه  
او لا السلطان ولا يقتل السلطان ولا الوزير ثم لا قال بالفصل ۳ اي بالفقر في نفس  
القبوة (وهي عيسى عليه الصلوة والسلام وغيره من الانبياء عليهم السلام) هذا  
جواب عن مؤال مقدمه تقديمه ان يقال غايه ما في الباب انه يلزم من هذه الآية  
ان يكون الملائكة افضل من عيسى بن مريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع  
الانبياء الذي هو المطلوب فاجاب بقوله لم لا قال بالفصل (والجواب ان افضل من  
المسيح اي بعد الاما خطا (حيث يرفع من ان يكون عبد من عباده تعالى ولا يخفى ان  
يكون باناله لانه جبره لا لب له وقال عليه تعالى يورث الملائكة والارض اي الذي من جهة  
ايض بوضعه اسود (ومشي المولى بخلاف سائر عباده من ان يورثه طبعه بانه  
لا يستنكف من ذلك ۳ اي كونه عبده المسبح ولا من هوصل منه اي من المسبح الذي  
المسيح اي ان يكون جبره وهم الملائكة المقربون الذين لا لب لهم ولا يورثون انهم افضل  
على افضل من غيره واجب من ان لا يكون له الارض والارض اي الذي يورثه في الاصل والارض  
من ان يورثه وانظر الاثر القوي لاني مطلق الشوق بالشوق هذه كل من رفع المسبح في الاصل  
قد لا تملك على اختصية الملائكة والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ۳

﴿ فهرست حاشیہ شرح المقائد لرمضان القندی ﴾

صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ
۳	۵۷	۶۰	۶۳
بسم الله	واما العقل وهو قوة للفكر	وما ثبت منه اى من العلم الثابت	والا لهام الفسر والقاء معنى
المفرد بجلال ذاته	وما خبر الواحد العدل	اشار الى دليل حديث العلم	وما خبر الواحد العدل
وهو فان معنى علم الشرع	۶۵	۶۶	۶۷
۸	۶۸	۶۹	۷۰
۱۳	۷۱	۷۲	۷۳
اطمن الوساكام الشرعية	۷۴	۷۵	۷۶
۱۴	۷۷	۷۸	۷۹
ولان مسئلة الكلام	۸۰	۸۱	۸۲
۱۹	۸۳	۸۴	۸۵
وذلك لان رجبهم	۸۶	۸۷	۸۸
۲۱	۸۹	۹۰	۹۱
واصلين عطاء	۹۲	۹۳	۹۴
۲۲	۹۵	۹۶	۹۷
ثم لما نكت الفلسفة	۹۸	۹۹	۱۰۰
۲۳	۱۰۱	۱۰۲	۱۰۳
لما كان مبنى الكلام	۱۰۴	۱۰۵	۱۰۶
على استدلال	۱۰۷	۱۰۸	۱۰۹
۲۵	۱۱۰	۱۱۱	۱۱۲
قال اهل الحق	۱۱۳	۱۱۴	۱۱۵
۳۱	۱۱۶	۱۱۷	۱۱۸
حقائق الاغذية ثابتة	۱۱۹	۱۲۰	۱۲۱
۲۶	۱۲۲	۱۲۳	۱۲۴
والحق عند الموجد	۱۲۵	۱۲۶	۱۲۷
۳۲	۱۲۸	۱۲۹	۱۳۰
والعلم بما اى بالمحقق	۱۳۱	۱۳۲	۱۳۳
۳۳	۱۳۴	۱۳۵	۱۳۶
خلافا للوسطانية	۱۳۷	۱۳۸	۱۳۹
۳۵	۱۴۰	۱۴۱	۱۴۲
واسباب العلم	۱۴۳	۱۴۴	۱۴۵
۳۷	۱۴۶	۱۴۷	۱۴۸
فيشمل ادراك الحواس	۱۴۹	۱۵۰	۱۵۱
۴۰	۱۵۲	۱۵۳	۱۵۴
ولما ثبت عندهم الحواس بالاطقة	۱۵۵	۱۵۶	۱۵۷
۴۲	۱۵۸	۱۵۹	۱۶۰
وان العالم حادث	۱۶۱	۱۶۲	۱۶۳
۴۵	۱۶۴	۱۶۵	۱۶۶
وبكل حاسة منها	۱۶۷	۱۶۸	۱۶۹
۴۷	۱۷۰	۱۷۱	۱۷۲
خبر الصادق بالاضافة	۱۷۳	۱۷۴	۱۷۵
۴۹	۱۷۶	۱۷۷	۱۷۸
فهمنا اسرار	۱۷۹	۱۸۰	۱۸۱
۵۱	۱۸۲	۱۸۳	۱۸۴
والرسول انسان	۱۸۵	۱۸۶	۱۸۷
۵۳	۱۸۸	۱۸۹	۱۹۰
والعلم الثابت به	۱۹۱	۱۹۲	۱۹۳
۵۵	۱۹۴	۱۹۵	۱۹۶
والعلم الصحيح من رسول الله	۱۹۷	۱۹۸	۱۹۹
	۲۰۰	۲۰۱	۲۰۲
	۲۰۳	۲۰۴	۲۰۵
	۲۰۶	۲۰۷	۲۰۸
	۲۰۹	۲۱۰	۲۱۱
	۲۱۲	۲۱۳	۲۱۴
	۲۱۵	۲۱۶	۲۱۷
	۲۱۸	۲۱۹	۲۲۰
	۲۲۱	۲۲۲	۲۲۳
	۲۲۴	۲۲۵	۲۲۶
	۲۲۷	۲۲۸	۲۲۹
	۲۳۰	۲۳۱	۲۳۲
	۲۳۳	۲۳۴	۲۳۵
	۲۳۶	۲۳۷	۲۳۸
	۲۳۹	۲۴۰	۲۴۱
	۲۴۲	۲۴۳	۲۴۴
	۲۴۵	۲۴۶	۲۴۷
	۲۴۸	۲۴۹	۲۵۰
	۲۵۱	۲۵۲	۲۵۳
	۲۵۴	۲۵۵	۲۵۶
	۲۵۷	۲۵۸	۲۵۹
	۲۶۰	۲۶۱	۲۶۲
	۲۶۳	۲۶۴	۲۶۵
	۲۶۶	۲۶۷	۲۶۸
	۲۶۹	۲۷۰	۲۷۱
	۲۷۲	۲۷۳	۲۷۴
	۲۷۵	۲۷۶	۲۷۷
	۲۷۸	۲۷۹	۲۸۰
	۲۸۱	۲۸۲	۲۸۳
	۲۸۴	۲۸۵	۲۸۶
	۲۸۷	۲۸۸	۲۸۹
	۲۹۰	۲۹۱	۲۹۲
	۲۹۳	۲۹۴	۲۹۵
	۲۹۶	۲۹۷	۲۹۸
	۲۹۹	۳۰۰	۳۰۱
	۳۰۲	۳۰۳	۳۰۴
	۳۰۵	۳۰۶	۳۰۷
	۳۰۸	۳۰۹	۳۱۰
	۳۱۱	۳۱۲	۳۱۳
	۳۱۴	۳۱۵	۳۱۶
	۳۱۷	۳۱۸	۳۱۹
	۳۲۰	۳۲۱	۳۲۲
	۳۲۳	۳۲۴	۳۲۵
	۳۲۶	۳۲۷	۳۲۸
	۳۲۹	۳۳۰	۳۳۱
	۳۳۲	۳۳۳	۳۳۴
	۳۳۵	۳۳۶	۳۳۷
	۳۳۸	۳۳۹	۳۴۰
	۳۴۱	۳۴۲	۳۴۳
	۳۴۴	۳۴۵	۳۴۶
	۳۴۷	۳۴۸	۳۴۹
	۳۵۰	۳۵۱	۳۵۲
	۳۵۳	۳۵۴	۳۵۵
	۳۵۶	۳۵۷	۳۵۸
	۳۵۹	۳۶۰	۳۶۱
	۳۶۲	۳۶۳	۳۶۴
	۳۶۵	۳۶۶	۳۶۷
	۳۶۸	۳۶۹	۳۷۰
	۳۷۱	۳۷۲	۳۷۳
	۳۷۴	۳۷۵	۳۷۶
	۳۷۷	۳۷۸	۳۷۹
	۳۸۰	۳۸۱	۳۸۲
	۳۸۳	۳۸۴	۳۸۵
	۳۸۶	۳۸۷	۳۸۸
	۳۸۹	۳۹۰	۳۹۱
	۳۹۲	۳۹۳	۳۹۴
	۳۹۵	۳۹۶	۳۹۷
	۳۹۸	۳۹۹	۴۰۰
	۴۰۱	۴۰۲	۴۰۳
	۴۰۴	۴۰۵	۴۰۶
	۴۰۷	۴۰۸	۴۰۹
	۴۱۰	۴۱۱	۴۱۲
	۴۱۳	۴۱۴	۴۱۵
	۴۱۶	۴۱۷	۴۱۸
	۴۱۹	۴۲۰	۴۲۱
	۴۲۲	۴۲۳	۴۲۴
	۴۲۵	۴۲۶	۴۲۷
	۴۲۸	۴۲۹	۴۳۰
	۴۳۱	۴۳۲	۴۳۳
	۴۳۴	۴۳۵	۴۳۶
	۴۳۷	۴۳۸	۴۳۹
	۴۴۰	۴۴۱	۴۴۲
	۴۴۳	۴۴۴	۴۴۵
	۴۴۶	۴۴۷	۴۴۸
	۴۴۹	۴۵۰	۴۵۱
	۴۵۲	۴۵۳	۴۵۴
	۴۵۵	۴۵۶	۴۵۷
	۴۵۸	۴۵۹	۴۶۰
	۴۶۱	۴۶۲	۴۶۳
	۴۶۴	۴۶۵	۴۶۶
	۴۶۷	۴۶۸	۴۶۹
	۴۷۰	۴۷۱	۴۷۲
	۴۷۳	۴۷۴	۴۷۵
	۴۷۶	۴۷۷	۴۷۸
	۴۷۹	۴۸۰	۴۸۱
	۴۸۲	۴۸۳	۴۸۴
	۴۸۵	۴۸۶	۴۸۷
	۴۸۸	۴۸۹	۴۹۰
	۴۹۱	۴۹۲	۴۹۳
	۴۹۴	۴۹۵	۴۹۶
	۴۹۷	۴۹۸	۴۹۹
	۵۰۰	۵۰۱	۵۰۲
	۵۰۳	۵۰۴	۵۰۵
	۵۰۶	۵۰۷	۵۰۸
	۵۰۹	۵۱۰	۵۱۱
	۵۱۲	۵۱۳	۵۱۴
	۵۱۵	۵۱۶	۵۱۷
	۵۱۸	۵۱۹	۵۲۰
	۵۲۱	۵۲۲	۵۲۳
	۵۲۴	۵۲۵	۵۲۶
	۵۲۷	۵۲۸	۵۲۹
	۵۳۰	۵۳۱	۵۳۲
	۵۳۳	۵۳۴	۵۳۵
	۵۳۶	۵۳۷	۵۳۸
	۵۳۹	۵۴۰	۵۴۱
	۵۴۲	۵۴۳	۵۴۴
	۵۴۵	۵۴۶	۵۴۷
	۵۴۸	۵۴۹	۵۵۰
	۵۵۱	۵۵۲	۵۵۳
	۵۵۴	۵۵۵	۵۵۶
	۵۵۷	۵۵۸	۵۵۹
	۵۶۰	۵۶۱	۵۶۲
	۵۶۳	۵۶۴	۵۶۵
	۵۶۶	۵۶۷	۵۶۸
	۵۶۹	۵۷۰	۵۷۱
	۵۷۲	۵۷۳	۵۷۴
	۵۷۵	۵۷۶	۵۷۷
	۵۷۸	۵۷۹	۵۸۰
	۵۸۱	۵۸۲	۵۸۳
	۵۸۴	۵۸۵	۵۸۶
	۵۸۷	۵۸۸	۵۸۹
	۵۹۰	۵۹۱	۵۹۲
	۵۹۳	۵۹۴	۵۹۵
	۵۹۶	۵۹۷	۵۹۸
	۵۹۹	۶۰۰	۶۰۱
	۶۰۲	۶۰۳	۶۰۴
	۶۰۵	۶۰۶	۶۰۷
	۶۰۸	۶۰۹	۶۱۰
	۶۱۱	۶۱۲	۶۱۳
	۶۱۴	۶۱۵	۶۱۶
	۶۱۷	۶۱۸	۶۱۹
	۶۲۰	۶۲۱	۶۲۲
	۶۲۳	۶۲۴	۶۲۵
	۶۲۶	۶۲۷	۶۲۸
	۶۲۹	۶۳۰	۶۳۱
	۶۳۲	۶۳۳	۶۳۴
	۶۳۵	۶۳۶	۶۳۷
	۶۳۸	۶۳۹	۶۴۰
	۶۴۱	۶۴۲	۶۴۳
	۶۴۴	۶۴۵	۶۴۶
	۶۴۷	۶۴۸	۶۴۹
	۶۵۰	۶۵۱	۶۵۲
	۶۵۳	۶۵۴	۶۵۵
	۶۵۶	۶۵۷	۶۵۸
	۶۵۹	۶۶۰	۶۶۱
	۶۶۲	۶۶۳	۶۶۴
	۶۶۵	۶۶۶	۶۶۷
	۶۶۸	۶۶۹	۶۷۰
	۶۷۱	۶۷۲	۶۷۳
	۶۷۴	۶۷۵	۶۷۶
	۶۷۷	۶۷۸	۶۷۹
	۶۸۰	۶۸۱	۶۸۲
	۶۸۳	۶۸۴	۶۸۵
	۶۸۶	۶۸۷	۶۸۸
	۶۸۹	۶۹۰	۶۹۱
	۶۹۲	۶۹۳	۶۹۴
	۶۹۵	۶۹۶	۶۹۷
	۶۹۸	۶۹۹	۷۰۰
	۷۰۱	۷۰۲	۷۰۳
	۷۰۴	۷۰۵	۷۰۶
	۷۰۷	۷۰۸	۷۰۹
	۷۱۰	۷۱۱	۷۱۲
	۷۱۳	۷۱۴	۷۱۵
	۷۱۶	۷۱۷	۷۱۸
	۷۱۹	۷۲۰	۷۲۱
	۷۲۲	۷۲۳	۷۲۴
	۷۲۵	۷۲۶	۷۲۷
	۷۲۸	۷۲۹	۷۳۰
	۷۳۱	۷۳۲	۷۳۳
	۷۳۴	۷۳۵	۷۳۶
	۷۳۷	۷۳۸	۷۳۹
	۷۴۰	۷۴۱	۷۴۲
	۷۴۳	۷۴۴	۷۴۵
	۷۴۶	۷۴۷	۷۴۸
	۷۴۹	۷۵۰	۷۵۱
	۷۵۲	۷۵۳	۷۵۴
	۷۵۵	۷۵۶	۷۵۷
	۷۵۸	۷۵۹	۷۶۰
	۷۶۱	۷۶۲	۷۶۳
	۷۶۴	۷۶۵	۷۶۶
	۷۶۷	۷۶۸	۷۶۹
	۷۷۰	۷۷۱	۷۷۲
	۷۷۳	۷۷۴	۷۷۵
	۷۷۶	۷۷۷	۷۷۸
	۷۷۹	۷۸۰	۷۸۱
	۷۸۲	۷۸۳	۷۸۴
	۷۸۵	۷۸۶	۷۸۷
	۷۸۸	۷۸۹	۷۹۰
	۷۹۱	۷۹۲	۷۹۳
	۷۹۴	۷۹۵	۷۹۶
	۷۹۷	۷۹۸	۷۹۹
	۸۰۰	۸۰۱	۸۰۲
	۸۰۳	۸۰۴	۸۰۵
	۸۰۶	۸۰۷	۸۰۸
	۸۰۹	۸۱۰	۸۱۱
	۸۱۲	۸۱۳	۸۱۴
	۸۱۵	۸۱۶	۸۱۷
	۸۱۸	۸۱۹	۸۲۰
	۸۲۱	۸۲۲	۸۲۳
	۸۲۴	۸۲۵	۸۲۶
	۸۲۷	۸۲۸	۸۲۹
	۸۳۰	۸۳۱	۸۳۲
	۸۳۳	۸۳۴	۸۳۵
	۸۳۶	۸۳۷	۸۳۸
	۸۳۹	۸۴۰	۸۴۱
	۸۴۲	۸۴۳	۸۴۴
	۸۴۵	۸۴۶	۸۴۷
	۸۴۸	۸۴۹	۸۵۰
	۸۵۱	۸۵۲	۸۵۳
	۸۵۴	۸۵۵	۸۵۶
	۸۵۷	۸۵۸	۸۵۹
	۸۶۰	۸۶۱	۸۶۲
	۸۶۳	۸۶۴	۸۶۵
	۸۶۶	۸۶۷	۸۶۸
	۸۶۹	۸۷۰	۸۷۱
	۸۷۲	۸۷۳	۸۷۴
	۸۷۵	۸۷۶	۸۷۷
	۸۷۸	۸۷۹	۸۸۰
	۸۸۱	۸۸۲	۸۸۳
	۸۸۴	۸۸۵	۸۸۶
	۸۸۷	۸۸۸	۸۸۹
	۸۹۰	۸۹۱	۸۹۲
	۸۹۳	۸۹۴	۸۹۵
	۸۹۶		

من	من	من	من
٢٢٧	٢٨٨	٢٨٩	٢٢٨
نقال والبث وهو	وانه مبعوث الى كافة الناس	والوزن حق	تعمل على ظواهرها
٢٢٩	٢٨٣	٢٣٠	٢٢٩
واللوزن حق	وافضل الانبياء محمد	والخوض حق	رد للنصوص بان ينكر
٢٣١	٢٨٥	٢٣٢	٢٣١
والصراط حق	عليه الصلوة والسلام	والجنة حق والناحق	الاحكام
٢٣٣	٢٨٤	٢٣٤	٢٣٣
والجنة حق والناحق	ولله كتب انزلها على انبيائه	والكبرية قد اختلفت الروايات	لا يكفر احد من اهل القبلة
٢٣٥	٢٨٨	٢٣٥	٢٣٥
والكبرية قد اختلفت الروايات	والمرجع لرسول الله تعالى	احتجت للمعتزلة	وتصديق الكا من بانجه بوجه
٢٣٦	٢٨٩	٢٣٦	٢٣٦
احتجت للمعتزلة	عليه الصلوة والسلام	احتجت للخوارج	والختم لاداعي السلام
٢٣٧	٢٩٠	٢٣٧	٢٣٧
احتجت للخوارج	وكرامات الاولياء	ويجوز العقاب على الصغيرة	بالحول لا تانية
٢٣٨	٢٩١	٢٣٨	٢٣٨
ويجوز العقاب على الصغيرة	وافضل البشر بعد نبينا	واحتجت للمعتزلة	والعدم ليس بشئ
٢٣٩	٢٩٢	٢٣٩	٢٣٩
واحتجت للمعتزلة	وخلافهم اى ما بينهم	وتحقيق هذا المقام	وفي دعاء الوفاء للاسوات
٢٤٠	٣٠١	٢٤٠	٢٤٠
وتحقيق هذا المقام	واما الشورى فالكل	وذهب جمهور المحققين	وسجابه على العبد
٢٤١	٣٠٢	٢٤١	٢٤١
وذهب جمهور المحققين	بمغزلة واحد	والاجماع منعقد على ان الايمان	والغلبة التي من الشرط
٢٤٢	٣٠٣	٢٤٢	٢٤٢
والاجماع منعقد على ان الايمان	ويجوز الصلوة خلف	حقيقة الايمان لا تزيد	الساعة من خروج العبال الخ
٢٤٣	٣٠٤	٢٤٣	٢٤٣
حقيقة الايمان لا تزيد	كل بر وفاجر	وقال بعض المحققين	والجهد قد اختلف وصيب
٢٤٤	٣٠٥	٢٤٤	٢٤٤
وقال بعض المحققين	ونكف عن ذكر اسمية	وبالمجمل لا يصح في الشرع	ورسل البر افضل من
٢٤٥	٣٠٦	٢٤٥	٢٤٥
وبالمجمل لا يصح في الشرع	الاخبر	وذهب بعض المحققين	رسل السلاكة
٢٤٦	٣٠٧	٢٤٦	٢٤٦
وذهب بعض المحققين	ونشهد بالجنة لعشرة للبشر	وقد اربل الله رسلا من البشر	نكت
٢٤٧	٣٠٨	٢٤٧	٢٤٧
وقد اربل الله رسلا من البشر	وزرى الجمع على الخفوت	واول الانبياء آدم عليه السلام	
٢٤٨	٣٠٩	٢٤٨	٢٤٨
واول الانبياء آدم عليه السلام	ولا يبلغ روى درجة الانبياء	واما نبوة محمد عليه السلام	
٢٤٩	٣١٠	٢٤٩	٢٤٩
واما نبوة محمد عليه السلام	والنصوص من الكتاب والسنة		